

ХРИСТІЯНСТВО НА МЕЖІ ТИСЯЧОЛІТЬ



МАТЕРІАЛИ
МІЖНАРОДНОЇ МОЛОДІЖНОЇ
НАУКОВО-ПРАКТИЧНОЇ
КОНФЕРЕНЦІЇ

**ДЕРЖАВНИЙ КОМІТЕТ УКРАЇНИ У СПРАВАХ РЕЛІГІЙ
НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ УПРАВЛІННЯ
УКРАЇНСЬКА АСОЦІАЦІЯ РЕЛІГІСЗНАВЦІВ
ФОНД СПРИЯННЯ РОЗВИТКУ МИСТЕЦТВ УКРАЇНИ
ЦЕНТР ПРАКТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ**

**ХРИСТИЯНСТВО
НА МЕЖІ ТИСЯЧОЛІТЬ
(ЕКОНОМІЧНІ, ПРАВОВІ, ІСТОРИЧНІ
ТА КУЛЬТУРОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ)**

**Матеріали Міжнародної молодіжної
науково-практичної конференції
(15 - 16.03.2001 р.)**

Київ – 2001

Християнство на межі тисячоліть (економічні, правові, історичні та культурологічні аспекти). Матеріали Міжнародної молодіжної науково-практичної конференції (15-16.03.2001 р.). Науковий збірник / Ред.кол.: Єрохін С.А., Осічнюк Ю.В., Буряк Л.І. та ін. – Київ, 2001. – 439 с.

В збірнику вміщені матеріали учасників Міжнародної молодіжної науково-практичної конференції “Християнство на межі тисячоліть (економічні, правові, історичні та культурологічні аспекти)”, що відбулась в Національній академії управління, організаторами якої також виступили Державний комітет України у справах релігій, Українська Асоціація релігієзнавців, Фонд сприяння розвитку мистецтв, Центр практичної філософії.

Редакційна колегія:

Єрохін С.А., Осічнюк Ю.В., Матвійчук В.К., Филипович Л.О., Саган О.Н., Лапутіна О.О., Буряк Л.І.

Відповідальний редактор:

Зав. кафедри суспільних наук Національної академії управління
Буряк Л.І.

© ВНЗ "Національна академія управління", 2001

© Державний комітет України у справах релігій, 2001

* * *

Перед учасниками конференції стояла мета – осмислення місця і значення християнських цінностей в сучасному українському суспільстві, зокрема, в молодіжному середовищі. До молодіжної аудиторії були запрошені керівні представники практично всіх християнських конфесій, що діють сьогодні в Україні, провідні політичні діячі, а також відомі вчені.

Серед виступаючих були: Патріарх Київський і всієї Руси-України Філарет, голова комітету Верховної Ради України з питань культури і духовності Л.С. Танюк, керуючий справами Української Автокефальної православної церкви, Архієпископ Харківський і Полтавський Ігор Ісиченко, завідувач кафедри “Нового Завіту” Київської Духовної Академії, протоієрей Василь Заєв, директор Інституту релігії та суспільства при Львівській Богословській Академії М. Маринович, доктор юридичних наук, професор В.Ф. Погорілко, доктор філософських наук, професор Н. Хамітов, Вікарний Єпископ Києво-Житомирської дієцезії Станіслав Широко-радюк, Президент Всеукраїнського союзу об’єднань євангельських християн-баптистів Г.І. Комендант, декан Міжнародного християнського університету Пол Слоан та інші.

З вищих навчальних закладів і наукових установ України було запрошено близько 200 осіб, що репрезентували всі регіони України.

Протягом двох днів відбувалась робота чотирьох секцій: “Християнство та моральні засади економіки та бізнесу”, “Християнські засади правової держави та громадянського суспільства”, “Філософсько-культурологічні аспекти християнства”, “Соціально-історичні проблеми християнства”.

В збірнику вміщені тези, як провідних діячів Церкви, вчених, політиків, так і решти учасників конференції, серед яких було багато студентів. Просимо врахувати, що редколегія залишила авторські версії поданих тез, виходячи з того, що кожен має право на власну думку з приводу проблем, що обговорювались під час проведення конференції.

**Учасникам міжнародної молодіжної
науково-практичної конференції
"Християнство на межі тисячоліть"**

Шановні друзі!

Зібрання такого рівня на базі НАУ проводиться вперше. З моєї точки зору, це дійсно безпрецедентна зустріч, коли для діалогу з молоддю одночасно приходять представники – і керівні представники! – основних християнських Церков України. Перед молодими людьми виступали Ієрархи трьох православних церков, двох католицьких, трьох протестантських... Наші студенти – це середній клас, майбутня українська еліта, – може, саме серед них зараз знаходиться майбутній президент, прем'єр-міністр нашої держави. І саме тепер із ними необхідно працювати, щоб їхня майбутня діяльність була моральною, творчою, а не руйнівною. Значення цієї конференції, можна сказати, – двопланове. З одного боку, це діалог представників Церкви з молоддю; з іншої – діалог між конфесіями. Він також, безумовно, важливий, оскільки християнство зародилося дві тисячі років тому, і коріння самої віри – спільне: воно не залежить від конфесії. Важливим є сам факт присутності в президії конференції за одним столом – називаю по черзі – Архієпископа УАПЦ Ієоря Ісіченка, Патріарха УПЦ КП Філарета, Єпископа римо-католицької церкви Станіслава Широкоградюка, представника УПЦ МП Протоієрея Василя Заєва. Безумовно, велике значення має те, що ці священники зараз знаходяться разом. Це надає людям, які втомились від міжцерковних суперечок та спорів, надію на мирне співіснування, на нормальний людський вихід із цієї ситуації. Присутність Леся Танюка і заступника Київського мера пана Толстоухова – підтвердження того, що держава зацікавлена в співробітництві з Церквою, а значить, що в нашій державі розвиваються цивілізовані відносини. Конференція названа науково-практичною. Ми думали над тим, що може бути її практичним виміром. Конференція націлена на те, щоб допомогти молодій людині краще пізнати себе, дослухатися до того, що відбувається в душі і свідомо формувати себе як особистість. В цьому плані конференція без сумніву є практичною – щодо формування моральних засад власного

життя. Чи буде продовження? Думаю, що так. Тепер бачу, що необхідно створювати на базі НАУ щось на зразок центру, який постійно діятиме у галузі міжконфесійних відносин, і сподіваюся, що така ініціатива буде підтримана в Україні. Наш заклад, звісно, – не богословська академія. Він не спрямований на виховання молодого християнина. Але моє завдання як ректора і як викладача – допомогти майбутньому бізнесмену утвердитися у високоморальних пріоритетах, людських рисах своєї діяльності. Він буде діяти на благо своєї справи – це очевидно, але його інтереси мають бути людськими, щоб дійсно працювати на прогрес, на стабільність. Бізнесмен повинен бути моральним у своєму бізнесі.

З повагою,
ректор Національної академії управління Єрохін С.А.

**Учасникам міжнародної молодіжної
науково-практичної конференції
"Християнство на межі тисячоліть"**

Дорогі друзі!

Щиро й сердечно вітаю вашу конференцію, присвячену актуальним питанням життя українського суспільства на різних етапах його розвитку. Духовно-релігійні аспекти життя нашого народу в контексті загального розвитку його культури виявилися на сьогодні недостатньо дослідженими. Цьому є багато причин, але немає виправдання, оскільки йдеться про найвищі цінності, які повинні мати безпосередній розвиток, передаватися від покоління до покоління. складати засадничу основу нашого розвитку.

Конференція "Християнство на межі тисячоліть" відбувається у принципово нових умовах національного і суспільно-культурного відродження України, послідовного налагодження партнерства держави і Церкви, динамічного діалогу між Церквою й суспільством. Сьогодні ми маємо всі підстави як для оптимістичного погляду в майбутнє, так і вимогливого, об'єктивного, по-справжньому наукового пошуку у глибинах власної історії.

Вірю, що робота вашого форуму буде плідною, багатою на наукові здобутки і залишить помітний слід у розвитку вітчизняного суспільствознавства.

Бажаю вам творчих звершень, доброго здоров'я і весняного настрою.

З повагою,

Голова Державного комітету України у справах релігій

В. Бондаренко

**Учасникам міжнародної молодіжної
науково-практичної конференції
"Християнство на межі тисячоліть"**

Шановні учасники конференції!

Дозвольте мені від імені златоверхого Києва сердечно привітати Вас із початком роботи конференції "Християнство на межі тисячоліть".

Історія Києва з найдавніших часів тісно пов'язана з християнством, яке органічно ввійшло в життя українського народу, стало життєдайним джерелом та дороговказом у розвитку духовності, християнської моралі та етики, освіти, мистецтва та культури.

Відрадно, що ваша конференція відбувається в столиці нашої держави – Києві, який упевнено повертає собі славу одного з найбільших центрів світового християнства, міста вічних християнських цінностей та святинь.

Україна, як і світова спільнота, вступила в третє тисячоліття розвитку людства. Суть цієї визначної події, на мій погляд, потребує системного дослідження в переоцінці цінностей, у сутності буття як кожної людини окремо, так і всього людства в цілому, ролі духовності у житті й діяльності людей і націй.

Сьогодні, як ніколи, наше українське суспільство потребує впровадження у життя високих зразків християнської моралі, духовності, єдності, стабільності, миру і злагоди, зміцнення основ з основ кожної держави – сімейних цінностей, любові до дітей, жінки-матері та поваги до старших.

Сподіваюсь, що наукові розробки вашої конференції сприятимуть консолідації українського суспільства, зміцненню Української держави, розвитку економіки на міцних духовних засадах. Наше спільне завдання – поставити духовність в основу життя і нашої повсякденної діяльності.

Бажаю Вам плідної роботи, особистого щастя, здоров'я, благополуччя, подальших успіхів у вашій благородній праці.

З повагою,

Київський міський голова Олександр Омельченко

**Учасникам міжнародної молодіжної
науково-практичної конференції
"Християнство на межі тисячоліть"**

Дорогі друзі!

Щиро вітаю вас із початком роботи конференції!

Приємно бачити в цьому залі стільки розумних і небайдужих облич і дійсно радісно відчувати, що молодь цікавиться проблемами, які відносяться до категорії вічних.

Християнські цінності – це, перш за все, як відомо, висока мораль і духовність. Те, що ці теми сьогодні звучатимуть у стінах Національної академії управління, яка готує майбутніх економістів і юристів і те, що в обговоренні економічних, правових та інших аспектів християнства бере участь саме молодь з різних регіонів України, є надзвичайно показовим. Наважусь висловити припущення, що ваша конференція є певною ознакою того, що ми починаємо поступово долати довготривалу духовну кризу нашого суспільства.

Бажаю вам натхнення і творчої наснаги, наукових відкриттів і нових цікавих знайомств. Залишайтеся небайдужими до пізнання наукових істин, світу і себе, прагніть самовдосконалення й дотримання в житті християнських цінностей і ідеалів, намагайтесь робити світ кращим і він стане таким!

З повагою,

Почесний Президент

Фонду сприяння розвитку мистецтв України

Анатолій Толстоухов

**Учасникам міжнародної молодіжної
науково-практичної конференції
"Християнство на межі тисячоліть"**

З великим задоволенням вітаю вас, молодь, із початком наукової конференції "Християнство на межі тисячоліть", в ході якої передбачається обговорення складних проблем історії та сучасного стану суспільства, окремої особи в контексті християнського віровчення й практики. Нам, релігієзнавцям, приємно усвідомлювати, що теми духовності, релігійності не байдужі для нашого народу, особливо для молоді, яка, незалежно від своїх світоглядних і конфесійних уподобань, економічних і культурних інтересів звертається до релігії, зокрема, християнства. Відомо, що саме ця релігія в історії нашої країни зіграла особливу роль. Можна тільки радіти з того, що наші нащадки повертаються до історичних духовних витоків, прагнуть переосмислити багатовікову культурну спадщину свого народу, в основі якої лежить християнська традиція.

Християнство — релігія, яка, за словами відомого православного богослова Олександра Меня, тільки починається. І життєвість цій релігії, яка відзначає свій двохтисячолітній ювілей, забезпечить те, якою вона стане у новому часі – роздробленою на безліч течій або єдиною в своїй духовній сутності, чи прийматиме християнство молодь, і не в ролі обмежувального регулятора суспільних відносин чи міжособистісних стосунків, а холистичного (тотального) світогляду й способу життя, життя в усіх його сферах і проявленнях.

Думайте, порівнюйте, аналізуйте. Ми сподіваємося на нові і нестандартні підходи, на плідні і цікаві дискусії, на аргументовані й серйозні висновки з теми, яка визначена центральною не тільки для цієї конференції, а й для всіх і кожного, хто ідентифікує себе з європейською культурою, християнською цивілізацією.

Президент Української асоціації релігієзнавців,
доктор філософських наук, професор Анатолій Колодний

**Учасникам міжнародної молодіжної
науково-практичної конференції
"Християнство на межі тисячоліть"**

Шановна президія, шановні друзі, брати та сестри!

Щиро вітаю Вас та бажаю усім учасникам Конференції Божих благословінь. Для мене надзвичайно приємно мати цю нагоду, спілкуватися з Вами на такі важливі теми, які зазначені в програмі цієї конференції, та дійсно осмислювати місце й значення християнських цінностей у сучасному українському суспільстві.

Говорячи про Християнські цінності взагалі, ми повинні більше говорити про Христа, Ісуса з Назарету. Він приніс ці цінності для людей. Він відкрив нам Бога Отця, та принципи царства небесного. Коли зустрілись два вчителі: вчитель з Неба – Христос і вчитель Ізраїльський – Никодим, то Христос сказав Никодиму: "Ти мусиш народитися згори, щоб побачити чи увійти в царство небесне". Тільки особиста зустріч із Христом може змінити життя людини, дати нове бачення і нове розуміння. Україні потрібні нові люди, котрі із християнським поглядом на життя, могли б через осмислення християнських цінностей впливати на різні сторони життя в Україні. Бога можна пізнати через різні обставини в житті, через оточуючу нас природу, але найкраще, Бог відкривається нам через Своє Слово – Біблію. Вже на першій сторінці цієї книги книг ми читаємо: "На початку створив Бог Небо і землю..." Як просто, довіритись Тому, Хто є Творцем Всесвіту, Творцем усього видимого і невидимого.

Молодь нашого часу, студенти, які навчаються, мають особливу можливість свободи вибору, без усіляких комплексів, щиро підійти до усіх життєвих питань, особливо щодо питань початку людства: "звідки ми є?", "для чого ми живемо?" та "куди ми йдемо?"

І саме Біблія дає відповіді на такі запитання. Вона є провідником у нашої життєвій дорозі. Відокремлення держави від церкви є важливим принципом у формуванні державою своїх структур і форм правління, де церква не

повинна втручатися у державні справи, так само, як і церква має свій устрій, на який держава не повинна впливати. Це є фундаментом для побудови взаємовідносин.

Держава займається державними справами, а церква своїми справами. В той же час дуже важливо, щоб державні мужі були справедливими, чесними, добропорядними управителями, а в цьому краще всього може допомогти, крім фахових знань, інтелекту і загального рівня розвитку – Біблія, як Книга книг. Пізнання її дає можливість познайомитись з різними правителями, які мали успіх і великий успіх в час свого царювання, так і з тими, які були невдахами. Але головним у цьому є те, що людство має реальну можливість змінити свою гріховну природу через пізнання Того, Хто сказав: "Я є дорога, правда і життя".

Бажаю рясних Божих благословінь усім учасникам цієї важливої Конференції, успіхів в особистому житті та посильного вкладу з боку кожного для розбудови і процвітаня нашої країни.

З повагою,

Президент Всеукраїнського союзу об'єднань євангельських християн-баптистів Комендант Г.І.

Філарет,

Патріарх Київський і всієї Руси-України

Основні завдання християнства у третьому тисячолітті

Історичний процес – це не науково-технічний прогрес, яким би привабливим він не був. Історія людства – це історія спасіння людей. Любов Божа безмежна. Через народження людей вона приводить до буття таку безліч, як пісок морський і зірки небесні. І чим довше буде існувати цей світ, чим довше буде відтягуватися друге пришестя Христа, тим більше розумно-свобідних істот ввійде до буття і до життя вічного. Сутність любові полягає в тім, що вона не замикається сама в собі, а виливається на подібні істоти.

Науково-технічний процес без духовних цінностей, без вічних цінностей, без духовного оновлення людства і кожної людини зокрема, не має ніякого сенсу. Ще премудрий Соломон три тисячі років тому сказав: "Живий пес краще мертвої людини".

2000-літня історія християнства – це історія боротьби добра й зла. Боротьба точилась як між християнством і гріховним світом, так і в самому християнстві, і насамперед у самій людині. Не треба дивуватися тому, що в історії Церкви Христової не було жодного мирного й спокійного періоду. Сам Христос Спаситель сказав: "Я приніс на землю не мир, а розділення" (Лк.12,51).

Церква народилась у ворожому світі і зазнала найтяжчих гонінь не тільки у першому столітті, але і в наш час. Та незважаючи на всі випробування, вона існує дотепер. Слова ап. Павла: "Ми умираємо, і ось, ми живі", стосуються всієї історії Церкви. Чому всесильний державний атеїзм, який перемолов своїми жорнами десятки мільйонів людей, не міг подолати Церкву? Ми, віруючі, знаходимо відповідь у словах Христа "врата пекельні не подолають Церкву" (Мф.16,18). Сили зла не могли і ніколи не зможуть перемогти добро, бо Бог є добро, а Він непереможний. В історії православ'я було більше періодів страждання і приниження, ніж слави й влади. Якщо нашій Церкві і є чим хвалитися, то насамперед мучениками і подвижниками благочиння, а не світською силою.

Христос Спаситель сказав на суді у Пілата: "Царство Моє не від світу цього" (Іоан 18, 36). Царство Боже є духовне царство, в якому панує Бог і духовні цінності, а не зовнішня груба сила. Християнство мало найбільший вплив на суспільство і світ у ті періоди своєї історії, коли духовні цінності мали пріоритет у житті та діяльності людей та суспільства. Завдяки духовним цінностям виникла християнська культура та європейська цивілізація. Ми можемо говорити про вплив християнства на всі

сфери людського життя, зокрема, на розвиток архітектури, образотворчого мистецтва, музики, літератури, права. Християнська культура стала виявом і втіленням духовності і високих ідеалів.

XX століття завершується секуляризацією суспільного життя, із якого витіснена релігія. Це означає, що релігія і як світогляд, і як інститут остаточно втратила свою роль у політичній, соціальній і культурній сферах. Вона стала приватною справою людини. Сучасне суспільство, зорієнтоване насамперед на матеріальні цінності. Сьогодні професійна діяльність і соціальний статус людини переважно не залежать від світогляду, релігійної віри, моральних устоїв, талантів і особистих нахилів. Вони залежать від здатності ввійти в глобальний економічний розвиток.

У досекулярний період релігія виконувала подвійну функцію. З одного боку, вона була ідеологією, і як така давала сакральну санкцію соціальному устрою, визначала мораль, мотивувала діяльність людини й одухотворяла суспільство. З іншого боку, вона вказувала людині на вічні, духовні цінності, які ніколи не минають, і тим самим надавала їй існуванню на землі трансцендентну глибину, тобто потойбічне існування в іншому світі, окреслювала моральний сенс земного буття.

Характерною особливістю кінця другого тисячоліття є завершеність процесу секуляризації. Релігія перестала бути соціально корисною. Вона стала непотрібною для секуляризованого суспільства. На зламі тисячоліть ми є свідками та учасниками парадоксу: з одного боку релігія відокремлена із суспільного життя, а з іншого – вона присутня в суспільстві і в історії через людину, бо має справу з вічним у людині. Місце релігії в житті людини і суспільства ніхто не може зайняти, тому що тільки вона єдина може дати відповідь на запитання людини про її ставлення до Бога і про ставлення до її подібних. Тому, будучи відокремленою від суспільного життя, релігія залишається в ньому. Конфлікт між християнством і секуляризованою культурою триває. Його сутність полягає в тому, що це є конфлікт між світом, що самоствердився, і реальністю потойбічного Буття – як в індивідуальному плані, так і у космічному, або всесвітньому масштабі. Це зіткнення відбувається у людській свідомості й душі, а значить, і у суспільній свідомості.

Сучасний стан релігії у європейській цивілізації, що виросла на засадах нехристиянського гуманізму, вже не є християнським. Релігія передала питання віри у владу вільного волевиявлення громадян. Переможці християнства дозволили вірити у що завгодно. Наприкінці другого тисячоліття це призвело до політеїзму або до релігійного поліморфізму, якого світ ще не знав. Сучасна прагматична культура, згідно зі своєю сутністю, відкрила двері будь-якому релігійному досвіду.

Наприклад, якщо Україна, будучи традиційно православною, мала на своїй території декілька конфесій, то тепер їх більше сімдесяті. Таким чином прагматичний підхід вимагає від влади простягати свою руку і на духовну сферу. Сьогодні секулярна культура ставить на порядок денний не віру в істинного Бога, а мораль. Християнського Бога, як вона вважає, уже немає, але християнська мораль є чомусь загальнолюдською. Сьогодні релігійна сфера включає в себе всі релігійні традиції і релігійний досвід. Це називається релігійним синкретизмом. Виникає дивний парадокс, коли невдача західної цивілізації, яка хотіла домінувати на Сході, призвела до того, що східні духовні ідеї перемагають на Заході.

Європейська цивілізація відкрила двері східним релігіям, виключивши із суспільного життя християнство. Азія і мусульманський світ не поведуться з релігією так, як це зробила Європа та Америка. На азійському просторі релігія продовжує посідати своє чинне місце. Європейська цивілізація стоїть перед великою загрозою. Секуляризація в Європі обертається для неї новою релігійністю, але чужою. Східні духовні школи, синкретичні культури, харизматичні рухи, язичницькі традиції (а у нас в Україні – рунвіру) європейська цивілізація сприймає як неминучість, можливо, на свою власну загибель. А християнство, яке перестало бути ворогом сучасної цивілізації, втратило всяку діяльну енергію, всяку наполегливість, зведено до ролі елемента в історії. Християнство поки що присутнє у свідомості європейця, і в той же час його немає в житті і діяльності. На християнстві європейці не наполягають, їм байдуже – чи Христос, чи Будда, чи Магомет.

Світ став єдиним, взаємопов'язаним, цілісним; і світові релігії зіштовхнулись лицем до лица. Нехристиянські релігії продовжують впливати і визначати суспільне буття своїх народів. Це насамперед стосується ісламу, який претендує на те, щоб бути основою особливої "ісламської цивілізації". Зіткнення зі світовими релігіями виявило, що секуляризація є породженням християнського світу, і вона не розповсюджується на інші релігійні традиції. У світовому процесі релігійний фактор виявився дуже важливим, тому що релігія глибоко пов'язана з культурою, мораллю і світоглядом людей. Проєкт розповсюдження цінностей європейського безрелігійного гуманізму провалився. Поки що нездоланим залишається науково-технічний прогрес та грубий прагматизм, але і вони стикаються з внутрішнім духовним життям людей, з традиціями, пов'язаними із християнством.

Людство вступило в третє тисячоліття. У зв'язку з цим робляться різні прогнози. Одні, відкидаючи роль Бога в історичному процесі, покладають надії на науково-технічний прогрес; інші, спостерігаючи

глобальний занепад моралі і духовності, чекають кінця світу. З якими думками, вступаємо ми, християни, у третє тисячоліття? Ми дивимось у майбутнє з надією. На відміну від тих, хто поставив у центр історії людину, ми покладаємо надію на Бога, бо Він є центром буття. Бог не тільки із небуття створив всесвіт, Він же промишляє і піклується про нього. Сам Син Божий сказав: "Бог так полюбив світ, що віддав і Сина Свого Єдинородного, щоб усякий, хто вірує в Нього, не загинув, а мав життя вічне" (Іоан 3, 16).

Церква Христова тому і святкує 2000-ліття Різдва Христового, щоб нагадати християнам, які втратили надію у цьому світі, що Бог не залишив людство на самоті зі злом. Народившись від Пресвятої Діви Марії, Син Божий обнавив людську природу, визволивши її від гріха і смерті. В цьому і полягає сенс події, яку ми відзначаємо. Після цього для віруючих не страшна ні смерть, ні її причина – гріх, бо Христос Спаситель подолав смерть Своїм воскресінням, а заснувавши Церкву, дав нам благодатну силу і можливість визволятися і очищатись від гріха.

Перемога світського над релігійним у європейському християнстві наприкінці другого тисячоліття збіглась з поверненням релігії до життя сучасного суспільства, але вже і в інших формах. Моральні християнські засади, що ґрунтуються на догматах віри, залишилися непереможними. Християнська релігія безсмертна, тому що говорить людям про найважливіше: про Бога, про смерть, про вічне життя, про любов, про сенс нашого земного буття.

Головним завданням християнства у грядущому тисячолітті є духовне відродження насамперед кожної людини як особи. Моральне оздоровлення суспільства через приватну особу є місією Церкви. Соціальне служіння Церкви має велике значення, але набагато важливішим є духовне відродження. Не даремно Христос Спаситель сказав: "Шукайте насамперед Царства Божого, а все інше додасться вам" (Мф. 6,33), тобто насамперед турбуйтеся про духовні цінності, а матеріальні будуть наслідком вашого духовного життя. Царство Боже, яке приніс Ісус Христос на землю і яке не від світу цього, тому і називається Божим, що його центром є Бог. А це означає, що духовні цінності повинні мати пріоритет над цінностями матеріальними. Такого принципу додержувались перші християни, завдяки йому вони, будучи нечисленною групою, подолали могутню Римську імперію, яка на той час уже морально занепадала.

Однією з головних проблем європейської цивілізації є проблема сім'ї. Християнство створило здорову сім'ю. Воно ліквідувало багатоженство і побудувало сім'ю на засадах любові. Без любові сім'ї, як

такої, не може існувати. Бог для того й створив для Адама Єву, щоб любов, яка є основою блаженства і життя, виливалась на йомх подібну істоту. Сім'я називається домашньою церквою. Вона реалізує собою любов, яка існує між Христом Спасителем і Церквою. За замислом Божим сім'я призначена для дітонародження і розмноження людського роду. Без міцної сім'ї не може бути здорового суспільства й сильної держави. Втрата сім'ї може призвести до різкого скорочення народонаселення і поступового зникнення європейської цивілізації. Головна причина розпаду сім'ї лежить не в площині економічній, а в моральній. Ослаблення християнської любові серед людей породило цю проблему. В результаті втрати духовних засад виникла ціла низка сімейних і суспільних проблем. До них насамперед треба віднести так звану сексуальну революцію, пияцтво і наркоманію. Сексуальна революція є прямим результатом відсутності здорової сім'ї. В умовах статевої розпусти стає неможливим створення нормальної сім'ї. Відсутність християнської сім'ї викликає проблему дітей і батьків. На цьому ґрунті виникають інші проблеми: пияцтво і наркоманія. Треба вважати помилковою думку, що першопричиною руйнації сім'ї є пияцтво. Навпаки, відсутність нормальної сім'ї породжує пияцтво і наркоманію.

Ще більшою бідою сучасного суспільства є наркоманія. Цей порок робить людину рабом темних сил. Найбільше вражена цією недугою молодь, і це є загрозою суспільству, яке веде боротьбу лише з наркобізнесом, а не із причиною наркоманії, на основі якої з'явився наркобізнес. Основні причини наркоманії – це духовна спустошеність серед молоді, втрата сенсу життя і моральна нестійкість. Не відкидаючи необхідності втручання медицини, Церква пропонує наркоманам брати активну участь у християнському житті і навертатися до моральних засад.

Не сприяє зміцненню сім'ї свідоме припинення вагітності, яке набуло широкого розповсюдження. Церква прирівнює аборт до вбивства, бо зародження людської істоти є даром Божим, тому посягання на життя майбутньої особистості є порушенням заповіді Божої: "Не вбивай". Широке розповсюдження абортів і їх виправдання стає загрозою майбутньому європейської цивілізації й ознакою моральної деградації. Церква не відкидає жінок, які зробили аборт, але закликає їх до покаяння. Християнське подружжя повинно пам'ятати, що продовження людського роду є однією із цілей боговстановленого шлюбного союзу. Навмисна відмова від народження дітей з егоїстичних намірів є порушенням Божих намірів.

Святе Письмо і Церква однозначно засуджують гомосексуальні статеві зв'язки, тому що це є прямим спотворенням богоствореної природи.

В сучасному суспільстві гомосексуалізм набрав широкого розповсюдження. Він охоплює різні верстви населення, в тому числі й духовенство. Дискусія про становище сексуальних меншин схиляється до визнання гомосексуалізму не статевим спотворенням, а лише однією з "сексуальних орієнтацій". Такий погляд не може бути виправданим християнським моральним вченням. Гомосексуалізм – це гріхове пошкодження людської природи. Найнебезпечнішим для суспільства є не стільки сам факт розповсюдження цього пороку, як його виправдання і намагання представити його як нормальний спосіб сексуального життя, а також захист гомосексуалізму законодавством деяких європейських держав. Прикро говорити, що й деякі християнські конфесії благословляють одностатеві шлюби.

Моральне спустошення в європейській цивілізації породило сексуальну революцію. Не сексуальна революція призводить до морального занепаду в суспільстві, а навпаки – знецінення християнської моралі є причиною сексуальної революції.

Головним завданням кожної європейської нації у третьому тисячолітті повинно бути відродження християнської сім'ї. Тільки через християнську сім'ю можна подолати пороки суспільства. Сім'я може стати основою духовного оздоровлення. Для того, щоб створити нормальну сім'ю, треба не тільки турбуватися про створення матеріальних умов для сім'ї, а слід виховувати дітей на основі християнської моралі й готувати їх до сімейного життя.

Як не парадоксально звучить, але православне чернецтво завжди сприяло утвердженню християнської сім'ї, бо воно своїми подвигами свідчило про пріоритет духовних цінностей. Тільки на засадах любові між подружжям, між батьками й дітьми можливе відродження міцної християнської сім'ї. Таїнство шлюбу, яке відбувається в церкві, має велике значення для створення сім'ї, але на нього не треба дивитися як на яесь магічне дійство. Благодать Божа діє там, де її приймають. Вона допомагає віруючому, але не діє проти волі людини.

Християнство й науково-технічний прогрес

Християнство, подолавши язичницьку культуру, деміфологізувало природу і сприяло цим виникненню наукового природознавства. Природознавчі та гуманітарні науки стали однією із важливих складових культури. Наприкінці ХХ століття наука і техніка досягли непередбачених висот і створили те, що сьогодні ми називаємо науково-технічним прогресом. Науково-технічний прогрес під впливом секулярних ідеологій дійшов до такого рівня, що став викликати в

суспільстві побоювання. Екологічна й інші кризи ставлять під сумнів вірність обраного шляху розвитку. Науково-технічний рівень сьогодні такий, що злочинні дії невеликої групи людей можуть протягом короткого часу викликати глобальну катастрофу, в якій загинуть всі вищі форми життя.

З точки зору християнства, такі наслідки науково-технічного прогресу виникли в результаті глибоко помилкового принципу. Він полягає в тому, що науково-технічний прогрес перестав обмежуватися жодними моральними, філософськими або релігійними вимогами. Науково-технічний розвиток опинився під сильним впливом людських пристрастей: марнославства, гордості, жадоби комфорту, які призводять до негативних наслідків. Звідси витікає необхідність повернення до гармонійного зв'язку між наукою і релігійно-моральними цінностями. Так званий науковий атеїзм стверджував, що між наукою і релігією немає нічого спільного, бо вони антиподи. В дійсності ж між наукою і релігією не може бути принципового протиріччя. Наукове й релігійне пізнання мають різні галузі дослідження, користуються різними методами і мають різні цілі. Християнство дивиться на науку як на інструмент улаштування земного добробуту людства, і в той же час застерігає суспільство розглядати науку незалежною від моральних принципів. Сучасні досягнення у різних галузях, включаючи фізику елементарних часток, хімію, мікробіологію, свідчать, що вони є меч обопільний, здатний не тільки принести благо людству, але й забрати у нього життя. Євангеліє Христове виховує вченого таким, що він не може використати на зло здобути ним знання й силу. Тому релігія й наука покликані до співпраці в ім'я спасіння життя і гармонійного устрою суспільства.

Церква застерігає від спроб використання досягнень науки і техніки для встановлення контролю над внутрішнім життям особистості, для створення будь-яких технологій впливу і маніпуляцій людською свідомістю й підсвідомістю.

Глобалізація є неминучим процесом третього тисячоліття. Вона відбувається в усіх сферах людської діяльності. У сфері політико-правовій глобалізація сприяє розвитку міждержавних відносин, активізації торгового, виробничого, військового, політичного та інших видів співробітництва. Міжнародні організації сприяють вирішенню різних конфліктів на планеті. В той же час ці організації та союзи можуть бути засобом несправедливого домінування сильних країн над слабкими, багатих над бідними, технологічно та інформаційно розвинених над тими, що розвиваються, вживати подвійні стандарти.

Глобалізація в економіці пов'язана з виникненням транснаціональних корпорацій, де зосереджені величезні матеріальні і фінансові ресурси. Ці структури мають величезну владу, не підпорядковану урядам і народам. Вони не знають державних кордонів, не рахуються з етнокультурною ідентичністю і не турбуються про збереження екологічної та демографічної стабільності, байдужі до релігійних традицій народів.

У культурно-інформаційній сфері глобалізація обумовлена розвитком технологій, що дуже швидко розповсюджують інформацію. В результаті глобалізації зароджується єдина бездуховна культура, яка ґрунтується на розумінні свободи гріховною людиною й уявляє себе мірилом істини. Такий розвиток глобалізації може призвести до катастрофічних наслідків.

Процес глобалізації зупинити неможливо, якщо невідомими нам шляхами Сам Бог не зупинить його, як у свій час Він припинив будівництво Вавилонської вежі. Визнаючи неминучість глобалізації, в основному спрямованої на зростання матеріальних благ, розповсюдження інформації, а також виробничо-підприємницьку діяльність, в той же час, Церква звертає увагу на суперечність цих процесів і пов'язану з ними небезпеку для людства. Глобалізація повинна бути поставлена в залежність і під контроль вічних духовних цінностей.

У третьому тисячолітті перед людством виникне багато проблем, які з точки зору людського розуму розв'язати неможливо. Для нас, християн, у світі нема нічого безнадійного. Ми ставимо в центрі буття Бога. Точніше сказати, Він є центром буття, незалежно від того, ставлять люди Його в центр, чи не ставлять; Він є ним. Христос сказав: "Я є істина, путь і життя" (Іоан. 14, 6). Бог не тільки створив всесвіт, але й піклується й промишляє про нього. Різдво Христове свідчить про те, що Бог не залишив світ напризволяще. Ми не маємо підстав сумніватися, що Бог керує світом. Він попускає розповсюдження зла до відповідної межі, але в той же час припиняє його Своїми часто незбагненними для нас діями. Нам нестрашні ніякі потрясіння, бо з нами Бог!

В той же час Церква Христова не перестає закликати людство поставити Бога в центр свого життя й діяльності. Бо тільки пріоритет духовних цінностей над матеріальними може поставити людство на вірний шлях розвитку.

Християнство витісняється із суспільного життя і в той же час воно залишається в світі та продовжує освячувати його. Церква Христова ніколи не витратить своєї всеосвячуючої благодаті, тому що ніякі

пекельні сили не подолають її. Ми є свідками, як державний атеїзм не зміг подолати Церкву.

Відповідаючи на питання світу, Церква повинна акцентувати не стільки на моралі, скільки на догматах віри. Православна церква багата своєю догматичною традицією і повинна зберігати вірність їй, нічого не змінюючи. Церква не потребує нових догматів віри. Все, що людству потрібно для спасіння, Христос Спаситель відкрив нам. Але, як говорять, догмати не треба зберігати, як археологічні реліквії. Догматами віри християнин повинен жити і ними обґрунтовувати відповідь на сучасні проблеми.

Наприклад, ми молимося і віримо, що Бог чує нашу молитву, інакше якщо це не так, то навіщо молитися. Наша молитва ґрунтується на догматі Божої всюдиприсутності. І в той же час, ми таємно впадаємо в гріхи, ми таємно звершуємо злочини і не замислюємося про те, що Бог і чує молитву, і бачить злочин. Він спроможний виконати молитву і покарати за гріх і злочин.

Для морального очищення людей і освячення світу треба повніше використовувати багатство літургійного життя, красу богослужіння і християнського мистецтва, й особливо – євхаристію. Євхаристія – це не одне з багатьох таїнств Церкви. Це є вище з'єднання божественної реальності з людською природою для спасіння світу. Архіпастирі й пастирі Церкви повинні звернути особливу увагу на те, як ми відправляємо Євхаристію й інші богослужіння. Богослужіння несе на собі богословське навантаження. Воно повинно бути зрозумілим для віруючих. У цьому відношенні важливе значення має зрозуміла мова, тобто рідна мова, а також спосіб звершення богослужінь. Побожне звершення богослужінь – це переконлива проповідь, яка доходить до глибини душі, а не тільки збагачує розум.

Християни спроможні, будуть відродити духовність у світі, якщо звернуть увагу на особисте життя. Не треба зазіхати на велике, треба починати з малого – з окремої особи. Не випадково Господь порівняв своїх нечисленних послідовників з найменшим зерном, з якого потім виростає могутнє дерево.

Велике значення в християнському способі життя має чернецтво. Протягом двотисячолітньої історії православне чернецтво зберігало моральні підвалини в суспільному житті та було сіллю землі. Сьогодні чернецтво втратило минулу славу. Монастирів багато, а справжнього чернечого життя обмаль. Тому Церква повинна звернути увагу на чернецтво. Без чернецтва помісна церква втрачає свою силу. Дух стародавніх подвижників, дух самоосудження і прийняття на себе гріхів

світу в наш час підмінюється агресивністю і "ревністю не по розуму", що суперечить сенсу самого аскетизму.

Православна Церква вступає в третє тисячоліття, не маючи ні політичної, ні економічної влади. Вона входить у третє тисячоліття всебічно ослабленою. Всі православні церкви переживають труднощі, і в майбутньому вони посиляться. Але сила православ'я полягає не у володінні світською владою, а в збереженні багатства Церковного Передання і богоодкровенної непошкодженої істини. Ця сила буде реальною в світі, якщо Православна Церква буде відповідати на життєво важливі питання сучасності і майбутнього.

Отже, місія Церкви Христової полягає в служінні спасінню людей для вічного життя, з одного боку, а з іншого – для очищення й освячення світу. Ця місія двоєдина і неподільна.

**Ігор Ісіченко,
Архієпископ Харківський і Полтавський,
керуючий справами Української
Автокефальної Православної Церкви**

Пастирська опіка Православної Церкви над господарчими елітами в Україні

Модус Церкви в цьому світі визначають слова Христа, наведені євангелістом Матфеєм: "Тож ідіть, і навчіть всі народи, хрестячи їх в Ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа, навчаючи їх зберігати все те, що Я вам заповів. І ото, Я перебуватиму з вами повсякденно аж до кінця віку! Амінь." (Мт. 28: 19-20). "Всі народи" (*παντα τα εθνη*) тут – поняття не тільки етнічне, але й соціальне. Проповідь Євангелія адресована всім верствам, незалежно від суспільного становища, майнового статусу. Часто згадуючи про звернення Христа до галилейських рибалок, землеробів і ремісників, не забуваймо, що Спаситель уже на початку Свого прилюдного служіння зустрічається для розмови зі знаменитим фарисеєм Никодимом, членом синадріону (Ін. 3:1-21), а серед Його таємних учнів був також "Йосиф із Ариматеї, радник поважний, що сам сподівався Царства Божого" (Мк. 15:43). І коли Христові апостоли, прості люди з Галилеї, виявили слабкодухість, саме Йосиф з Никодимом взяли тіло Розіп'ятого в Пилата і поховали Його в новому гробі (Мт. 27:57-60; Ін. 19:38-42).

Праведні Йосиф з Никодимом, римський сотник Корнилій, філософи з афінського Ареопагу – це все представники тогочасних еліт, що виявилися нічим не гіршими послідовниками Христової науки, аніж раби й рибалки з Галилеї. Ми добре пам'ятаємо, що "верблюдові легше пройти через голчине вушко, ніж багатому в Боже Царство ввійти" (Мт. 19:24). Але ж великі перешкоди передбачають і велику нагороду за їхнє подолання! Пастирська місія Церкви саме й полягає в мудрому та чесному провадженні людей через усі перешкоди дорогою спасіння, в духовній допомозі, що надається людині в її внутрішньому зростанні.

Християнство не закликає ані нехтувати індивідуальними обдаруванням людини, ані нівелювати його. Саме з Євангелія від Матфея (Мт. 25:14-30) входить у мови світу поняття таланту (*ταλαντον*, *talentum*) в його антропологічному сенсі. Пригадаймо: у притчі йдеться про трьох боржників, які дістали від господаря відповідно п'ять, два і один талант. Талант був мірою ваги, а також формою виміру грошей, позначаючи десь 30 кг золота або срібла¹. Два боржники повернули гроші з лишком, здобутим від вдалої господарчої праці. А третій був покараний, бо сховав

талант у землю й нічого не додав до одержаного. І тут же, наприкінці притчі, лунають слова, що стали програмою соціокультурної визначеності ставлення Церкви до адресата її душпастирської опіки : "Бо кожному, хто має, дасться йому та й додасться, хто ж не має, забереться від нього й те, що він має" (Мт. 25:29).

У здоровому суспільстві господарчі еліти формуються переважно з енергійних і обдарованих особистостей, здатних до винахідливої, творчої і наполегливої праці. Вони мають свої духовні проблеми, породжені небезпеками індивідуалізму, конфліктами з довкіллям, напруженою діяльністю, що супроводжуються гострими внутрішніми кризами. Запобігаючи надмірній переоцінці ними власної особи, Церква мусить навчити представників еліт цінувати свій талант як Божий дар, який вимагає примноження й повернення Богові в різних формах християнського служіння одержаного від Нього дару.

Реальною небезпекою праці з представниками еліт є прагматизм у баченні їх лише як потенційних жертводавців або партнерів у фінансовій діяльності. На жаль, протягом кінця ХХ ст. в Україні стосунки Церкви й господарчих еліт нерідко витісняли пастирські аспекти на далеку периферію. Ділові люди звикли підходити до Церкви в кращому разі як до інституції, що потребує фінансової допомоги. Церковні нагороди для підприємців і фінансистів, надаючи їхнім стосункам із Церквою знакового вираження нижчого порядку, сприяли переведенню цих стосунків у нижчий регістр.

Справжня ж фундаментальна проблема пастирського керівництва полягає в тому, щоб, виконуючи автентичне покликання Церкви, забезпечити з її боку надійну духовну опіку складної суспільної верстви, щедро обдарованої специфічними духовними проблемами, які неможливо звести до конкуренції або змагання з податківцями. А це вимагає від Церкви належної культури пастирського служіння. Ще на початку 1990-х рр. у Російській Православній Церкві критично заговорили про феномен "младостарчества", коли недосвідчений священник бере на себе тягар повної відповідальності за духовне здоров'я мирянина. Подібні ситуації нерідко оберталися драмами і для духовного керівника, і для керованої ним людини. Дар старчества, на жаль, унікальний і дається Богом за Його вибором, а не механічно вручається разом із дипломом чи навіть посилається під час рукоположення.

На щастя, в реальному житті пастир не конче зобов'язаний давати особистий взірєць святості й мудрої відповіді на всі питання. Адже ж і в таїнстві сповіді він не є суддею чи порадником, а тільки свідком, котрий сприяє вільній і відвертій розмові сповідника з Богом. Він може

виступати просто партнером на шляху до спасіння, чуйним товаришем, уважним співрозмовником. У сучасному пастирському богослов'ї поряд із традиційним поняттям "духовного отцівства", з'являється термін "духовне товаришування"². Тільки в кожному разі його місія передбачає повну довіру і визнання авторитету керівника.

Здійснення Церквою пастирської місії стосовно суспільства, суспільної групи або особистості насамперед вимагає довіри до неї. І хоча Церква традиційно виділяється соціологами як інституція, котрій сьогодні найбільше довіряють в українському суспільстві, пригадуються наслідки одного з опитувань, де Церква посіла перші місця в обох списках: інституцій, яким найбільше довіряють, та інституцій, яким найбільше не довіряють наші співвітчизники. Завоювання права на довіру, отже, і досі лишається для Церкви проблемою. Проблемою, особливо гострою для Православної Церкви в посткомуністичному світі.

Минуле сторіччя залишило еклезіологам і суспільствознавцям дві великі загадки церковної історії, що дають рясну поживу для роздумів і політичних спекуляцій. Грандіозний суспільний експеримент, що обернувся створенням суспільства панівного атеїзму й тотального нівелювання особистості, поширився насамперед на православні країни: Росію, Україну, Румунію, Болгарію, Білорусь, Сербію, Македонію, Албанію. І це провокує дослідників на пошук внутрішніх передумов більшовизму в слов'янському православ'ї.

З іншого боку, на тлі загальної секуляризації ліберальної Європи кінця ХХ ст., посткомуністичний простір засвідчує дивовижне збереження досить високого рівня релігійності й авторитету Церкви. Феномен, давно відзначений Тертуліаном³, виплекав на крові мучеників комуністичних режимів тисячі покликань до священничого й монашого життя.

У популярній версії стверджується, що з IV ст. інтегрована в імперську державу, Православна Церква цілковито підпорядкувала свою суспільну позицію ідеології тоталітаризму й протистоїть визволенню людської ініціативи, становленню громадянського суспільства. Відома точка зору Макса Вебера на визначальну роль протестантської етики у формуванні сучасних ділових відносин ("Протестантизм і розвиток капіталізму"). Цей висновок цілком влаштовує антиреформаторські сили на посткомуністичному просторі, які намагаються визискувати православний традиціоналізм. На жаль, окремі церковні діячі та довоколацерковні політики свідомо або несвідомо підживлюють цей міф, дозволяючи собі альянс із російськими реваншистами або монархічними діячами, підхоплюючи провокаційні антизахідні ідеї з відвертою або прихованою "євразійською" перспективою.

Дійсною проблемою сучасної України є відносна пасивність православних у господарчому житті, досить помітна, скажімо, порівняно із представниками іудейської, ісламської або вірмено-григоріанської релігійних громад. Дається взнаки й брак сучасних концептуальних документів Церкви із проблем суспільного устрою, господарчої діяльності. І все ж виводити сучасні економічні труднощі православних народів із їхньої релігійної ментальності здається великим перебільшенням. Що ж стосується православної суспільної доктрини, то вже документ російської богословської групи, очоленої митрополитом Кирилом Гундяєвим, схвалений Архієрейським Собором Російської Православної Церкви 2001 р. як "Соціальна доктрина Російської Православної Церкви", є свідченням існування певного потенціалу, ще не покликаного й не реалізованого.

Але годі сподіватися від православного богослов'я надміру чітких і актуальних характеристик сучасного суспільного ладу й економічної ситуації. Причини цього слід шукати глибше, аніж в архаїзмі соціальних уявлень або негнучкості богословських доктрин. Православ'я осмислює суспільні взаємини в контексті тисячоліть, твердо базуючись на навчанні Євангелія, апостолів, Вселенських Соборів IV-VIII ст., Отців Церкви. Це дає певне абстрагування від суто актуальних проблем на користь універсальних, понадчасових аспектів людського життя в спільноті. Крім того, Православна Церква визнає перевагу за апофатичним шляхом пізнання правди, що означає відмову від спроб вичерпати глибину віри логічним шляхом⁴. Встановлюючи догматичні параметри богословів, Церква надає пріоритет живому релігійному досвідові, виявленому переважно в молитовному й богослужбовому житті. Православна доктрина вчить бачити в людській цивілізації вияв універсальних стосунків Бога й людини, де творіння набуває можливості причастя до життя нествореного.

Християнство підготувало ґрунт для сучасного розуміння прав людини та їхнього законодавчого захисту. "Християнською спадщиною в правах людини є керівні думки про єдність людського роду і про рівність його членів, про унікальність і гідність кожної окремої людини як особистості, що не підлягає розпорядженню нікого іншого, у тому числі самої себе, що спирається на власну відповідальність, на любов до ближнього і на збереження цього світу. Тільки в християнському і постхристиянському культурному колі могли розвинути права людини"⁵. Християнство збагачує концепцію демократії своєю антропоцентричною і в той же час егалітарною орієнтацією.

Церква вчить розглядати соціальні проблеми в етичному вимірі. Джерела соціальних проблем – гріх людини, дехристиянізація суспільства, нехтування основними духовними цінностями. Пригадаймо пророка Єзекіїля: "ось оце була провина твоєї сестри Содоми: пиха, ситість їжі та преспокійний спокій були в неї та в її дочок, а руки вбогого та бідного вона не зміцняла" (Єзек. 16:49). Християнин дістає унікальну можливість пізнання себе й зустрічі з Христом у служінні ближньому. Добročинність, безпосередня допомога злидарям, хворим, неповносправним традиційно трактується церковною етикою як найпевніший спосіб наближення до Бога. За Євангелієм, Суддя промовить до праведників: "Поправді кажу вам: що тільки вчинили ви одному з найменших братів Моїх цих, те Мені ви вчинили" (Мт. 25:40).

Практично всі Отці Церкви закликають до милостині. Наполегливо наголошує на спасительному сенсі доброчесності свт. Іоанн Золотоустий. "Христові давати – означає: собі давати"⁶, – заявляє він у тлумаченні Євангелія від Матфея. А звертаючись до вірних Антіохії, ретельно пояснює, чому і Спаситель, і апостол Павло засуджували не багатство як таке, а сріблολюбство. "Не вино зло,.. а пияцтво; так точно не багатство – зло, а любов до накопичення та сріблολюбство"⁷. І тут святий констатує: "Багатий не той, хто багато набув, а той, хто багато роздав"⁸.

Необхідність справедливого розподілу плодів праці має духовний характер. Варто пригадати, як Синайське законодавство приписувало чинити з різними землями кожного сьомого року, року відпочинку: "І шість літ будеш сіяти землю свою, і будеш збирати її врожай, а сьомого опустиш її та полишиш її, і будуть їсти вбогі народу твого, а позостале по них буде їсти польова звірина. Так само зробиш для виноградника твого, і для оливки твоєї" (Вихід 23:10-11).

Приватна власність є природною і благословенною Богом формою панування людини над матеріальним світом. Але православна соціальна етика вчить розуміння того, наскільки наївним і спокусливим є прагнення вбачати в матеріальному добробуті, в комерційних успіхах неодмінний вияв Божої опіки. Часом саме випробування і втрати, зіслані на людину, які на перший погляд, не мають жодного логічного пояснення, є знаком промислительної уваги Бога.

Універсальним у цьому плані є досвід праведного Йова, багатої людини з Ідумеї, котра пережила втрату всього – майна, дітей, здоров'я. Друзі переконують його, що це – кара за гріхи. Та Йов, певний у своїй чистоті перед Богом, відкидає їхні твердження. Страждання, вважає Йов, можуть бути очищувальними й спокутувальними, мати значення іспиту. І доречність його висновків підтверджує Бог: "І Господь привернув Йова

до першого стану, коли він помолився за своїх приятелів. І помножив Господь усе, що Йов мав, удвоє" (Йов 42:10).

У контексті найбільш конкретних актів любові, серед яких виділяється допомога убогим, набуває духовного сенсу праця. Апостол Павло, котрий походив із привілейованої родини римського громадянина й здобув ґрунтовну освіту у фарисея Гамаліїла, залишив часто цитовані слова: "як хто працювати не хоче, нехай той не їсть!" (2 Сол. 3:10). Праця не тільки відповідає закономірностям природи, але й набуває провіденційного сенсу як чинник єдності між людьми, здійснення Божої присутності через виконання Його волі, лікування пристрастей.

"І дам вам нове серце, і нового духа дам у ваше нутро, і викину камінне серце з вашого тіла, і дам вам серце із плоті" (Єзекїль 36:26), – так образно пророк Єзекїль змальовує внутрішнє перетворення наверненої до Бога людини. Серце тут, як і в православній аскетичній пості, постає "фокусом всіх людських сил, духовних, душевних та тваринно-тілесних"⁹. Безпосередньою метою пастирської опіки є формування особистості підопічного в відповідно до євангельського ідеалу. А отже – виховання уваги до голосу серця, зцілення серця, очищення його від лихих думок, що приходять ззовні. Виховання серця шляхом чування. Повернення серцю його природної ролі "таємничої точки, через яку Бог вступає у світ людини зі всіма Своїми багатствами"¹⁰.

Засвоєння здорової системи цінностей вимагає особистих зусиль: регулярного читання Святого Письма, сполучення щоденної приватної молитви та принаймні щотижневої участі в літургійному богослужінні, свідомого самообмеження в пості, іспиту совісті. Це не вкладається в правила гри, що панують у сучасному світі українського бізнесу, зріс на ґрунті ментальності партійного й комсомольського апарату в сполученні з кримінальним етосом. Діловій людині, позбавленій надлишку часу й зосередженій на проблемах ринку, виробництва, фінансових операцій, зрозуміліша мова індульгенції: заплатив – одержуй прощення. Хай навіть валютою у стосунках з Богом виступають добрі справи: допомога бідним, побудова храму, опіка над монастирем чи церковним виробництвом. Православний пастир, наражаючись на небезпеку втрати щедрого жертводавця, мусить пояснювати, що без особистого навернення, без актів особистої побожності – які, звичайно ж, не перевищують реальних можливостей людини, – годі сподіватися на спасіння.

Для господарчих еліт вельми актуальним є усвідомлення небезпек ліберального індивідуалізму. В сучасній Україні, де найбільше бракує пошани до гідності людини як образу Божого, до людського життя, де все ще більш ніж відчутні релікти тоталітарного мислення, небезпеки

світського лібералізму здаються другорядними. Але обов'язком Православної Церкви є застерегти людину від втрати своєї ідентичності під впливом технократичних доктрин, культу споживання й прогресу, морального релятивізму.

В сучасному світі досить поширена хибна інтерпретація соціальної доктрини православ'я як конформістської, схильної до захисту й підтримки влади задля власних потреб Церкви. Досить часто доводиться чути цитування слів апостола Павла: "Нехай кожна людина кориться вищій владі, бо немає влади, як не від Бога, і влади існуючі встановлені від Бога" (Рим. 13:1). Чомусь при цьому не нагадується чимало інших висловів з новозавітних книг, які поглиблюють цю думку й надають їй коректної інтерпретації. Скажімо, в Діяннях святих апостолів читаємо: "Відповів же Петро та сказали апостоли: Бога повинно слухатися більш, як людей!" (Діян. 5:29).

Протоієрей Іоан Меєндорф зауважує: "Церква ніколи не приписувала непогрішності ніякій окремій людині чи навіть законом визначеному встановленню"¹¹. Справді, вже досвід візантійської доби дає незліченні приклади сміливого протесту свт. Іоанна Золотоустого, прп. Максима Сповідника, свт. Іоанна Дамаскина, прп. Феодора Студита проти сваволі імператорів, загалом проти несправедливої державної влади. Ці приклади не є винятковими: вони подавалися християнській громаді як взірець соціальної поведінки через життя, твори цих святих широко читалися кількома поколіннями візантійських християн, виступаючи на християнському Сході найавторитетнішими посібниками для розв'язання практичних проблем у стосунках між церковною людиною й державою.

Автор чи не найвідомішого патристичного трактату, що торкається суспільних проблем, Блаженний Августин, дає надзвичайно гостру й сувору оцінку держави, заснованої на суспільній несправедливості: "Отже, за відсутності справедливості, що таке держава, як не невеликі розбійницькі зграї; так само як і самі розбійницькі зграї, що таке, як не держави в мініатюрі? І вони також являють собою суспільства людей, управляються владою начальника, пов'язані обопільною угодою й ділять здобич за добровільно встановленим законом. Коли подібна зграя втрачених людей зростає до таких розмірів, що захоплює краї, засновує осілі житла, оволодіває містами, підкоряє своїй владі народи: тоді вона відкрито прибирає назву держави"¹².

Проблеми державної політики, як і соціальні хвороби чиновництва, часто мають вельми давню історію, і знайшли свою оцінку вже на сторінках старозавітних книг. Серед Божих заповідей Мойсееві на

Синайській горі, скажімо, чуємо: "А хабара не візьмеш, бо хабар осліплює зрячих і викривляє слова справедливих" (Вих. 8:23).

Таким чином, Церква вчить справедливого й відповідального ставлення до держави, непримиренності до суспільних хвороб, що передбачає необхідний рівень активності громадян. Коли держава насаджувала аріанську ересь або іконоборництво, за часів Юліана Відступника або більшовицької деспотії, Церква, в особі подвижників віри, однозначно відмежовувалася від панівної верхівки й вимагала того самого від спільноти християн. І в теперішній українській ситуації політичної кризи всі три основні православні юрисдикції, здається, одноставні в дистанціюванні як від офіційної позиції влади, так і від конкретних політичних сил, що формують опозицію, та в закликати шукати справжні джерела кризи у фундаментальних проблемах соціально-етичного характеру.

Серед таких фундаментальних проблем, що особливо позначаються на національних господарчих елітах, – брак почуття солідарності та взаємопідтримки. Церква вчить любові, що спасає й об'єднує людську спільноту. Виявом цієї любові може стати гармонія між працею й капіталом. "В галузі розподілу Церква покликана бути соціальним сумлінням, котре повинне підіймати свій голос у серцях людей і в їх громадському житті. В сучасному соціальному розбраті Церква підтримує суспільну солідарність, котрою суспільство зберігається від руйнівних дій відцентрових сил класової боротьби"¹³, – так визначив місію Церкви прот. Сергій Булгаков. Виявом суспільної солідарності стають і національна злагода, і дух корпоративізму, котрого ще так бракує національним елітам.

Глобалізація економіки й культури ставить Помісні Церкви перед новими викликами. Національне та загальнолюдське частина політиків прагне зіштовхнути як альтернативу. Антизахідні ідеологи України охоче апелюють до нашої східної ідентичності, прагнуть використати православний чинник як бар'єр поміж нашим народом та модерною цивілізацією Європи й Північної Америки. Войовнича ксенофобія подібних діячів досить прозоро спрямована на відновлення сателітарних стосунків України з імперською Росією. У скандальному інтерв'ю з приводу приїзду в Україну римського архієрея, вміщеному 13 лютого ц.р. на сайті "www.ortodox.ru", єпископ Тульчицький і Брацлавський Іполит говорить: "Ми бачимо Україну яскравою, самобутньою, неповторною, але невіддільною частиною російського світу. Найтісніший союз єдиновірних і єдинокровних Великої, Малої і Білої Русі є єдиним гарантом відродження православної цивілізації у світовому масштабі, а

будь-яка спроба руйнування цієї триєдності є сектантство чи провокація, що приведе до катастрофічних наслідків"¹⁴.

На жаль, не всі церковні діячі наділені необхідною відповідальністю, незалежністю й освітою, щоб належно протистояти цим підступним зверненням. Православний світ для них обмежується в кращому разі колишніми кордонами Варшавського пакту, в гіршому – межами старого СРСР. Для громадянина сучасного світу, включеного до глобальних інформаційних і ринкових мереж, це дивний і хворобливо-провінційний погляд.

А тим часом саме вселенськість Православної Церкви може служити для нас моделлю входження до модерної цивілізації зі збереженням власної totoжності. Православний світ сьогодні включає практично всі країни земної кулі, поширюючись на Північну й Південну Америку, Австралію, здійснюючи цікаві місійні програми в Африці та на Тихому океані. Його присутність виявляється не тільки через етнічні громади греків, сербів, росіян, арабів, українців чи румунів, але й шляхом навернення на православ'я етнічних фінів, англосаксів, японців тощо. Пригадаймо, наприклад, визначних богословів минулого століття англосакса о. Серафима Роуза або француза Олів'є Клемана. Цікаво, що при цьому ані в США, ані у Франції не говорять про православний прозелітизм.

Православна Церква здійснює масштабне знайомство інших культур зі спадщиною Святих Отців, з сакральним мистецтвом і аскетичним досвідом Східної Церкви, котрий сьогодні з великим зацікавленням сприймається в багатьох країнах. Щоправда, українська помісна традиція практично не представлена в палітрі православних культур, які зацікавили за повоєнний час західних європейців чи північних американців. На відміну, скажімо, від румунської традиції. Для відчуття твердого ґрунту під ногами нашим землякам у світі дуже не вистачає свідомості власної конфесійної totoжності. Нікого поза Україною не цікавлять конфлікти поміж УАПЦ, УПЦ-КП, УПЦ-МП, але в кожному з нас хотіли б бачити свідомого представника самобутньої християнської культури, що має оригінальні вияви народної побожності, свою богословську думку, неабиякий досвід православного шкільництва, тривку монашу традицію, самобутнє сакральне мистецтво. Саме в цьому ми реалізуємося перед світом. Сподіваюся, це починають відчувати й представники господарчих еліт, вивчаючись очима зарубіжних колег як партнери.

Соборність (кафолічність) Церкви в її православному розумінні виявляється через її повноту, закінченість, повну й досконалу присутність у ній Триіпостасного Бога. "Бог повно й досконало являє Себе через

Христа і Святого Духа в кожній Церкві, в кожній місцевій громаді християн, вірних апостольському вченню, ієрархії й таїнствам"¹⁵. Соборність реалізується в часі й просторі через Помісні Церкви, долаючи вплив суб'єктивно-історичних обставин збереженням пріоритету давніх Східних Патріархатів, які очолюють диптих (сталий список за порядком честі) Православних Церков. Пріоритет Вселенського Константинопольського Патріарха є одним із свідчень перемоги Церкви над історичним часом і збереження канонів Вселенських Соборів. Падіння Константинополя, вихід поза юрисдикцію Вселенського Патріарха слов'янських, румунських і навіть Елладської Православних Церков, зникнення грецької спільноти Туреччини тільки надали ролі Вселенського Патріарха нового змісту як духовному лідерові православного світу, звільнили його місію від руйнівного тиску політичної кон'юнктури.

Іспит православних українців, змушених протягом 1990-х рр. визначатися в юрисдикційній належності поміж кількома неприязними один до одного центрами, набуває сьогодні нового, несподівано масштабного сенсу через потребу визначити їхнє ставлення до першого в православному світі ієрарха та шукати власне місце в перспективі вселенського розвитку православ'я. Виклик глобалізації змушує православну спільноту обирати поміж радикальним розумінням автокефалії як повної відособленості національних Церков одна від одної з суто символічним статусом Вселенського Патріарха (позиція Російської Православної Церкви) та добровільним визнанням спільного авторитету – першого серед рівних, що служить для добра всіх. За словами Патріарха Афінагора, – "першої кафедри, котра, будши вільною від національних перегородок, несе відповідальність за універсальність православ'я".

Підміна вселенської місії Православної Церкви провінційними чварами за сфери впливу на національні еліти навряд чи може влаштувати самі ці еліти або лишатися для них непоміченою. Натомість освічені, відповідальні й впливові верстви суспільства можуть відіграти чималу роль у процесі консолідації православної спільноти України під омофором Вселенського Патріарха задля створення авторитетної, духовно здорової й канонічно визнаної Помісної Церкви, здатної бути важливим складником присутності східної духовної традиції в сучасному світі. Помісної Церкви, що стане обіч Константинопольського Патріаршого престолу поряд із Румунською, Елладською, Фінляндською Церквами.

Господарчі еліти є важливим об'єктом пастирської опіки Церкви. Вони вимагають особливого підходу з огляду на специфіку соціальної субкультури цих еліт, їхню психологію, спосіб життя. Але вони потенційно здатні бути діяльним учасником суспільного служіння

Церкви в модерному світі, що сприятиме подоланню ксенофобії, етнічної замкненості, залежності від держави й політичної кон'юнктури. У пастирських стосунках тут можуть переважати моменти партнерського, дружнього товаришування на головному шляху в християнському житті – шляху спасіння. Оволодіння культурою таких стосунків є зараз важливим і відповідальним завданням як світу українського бізнесу, так і Церкви.

- ¹ Библейская энциклопедия: Пер. с англ. – Российское Библейское Общество, 1996. – С.240-241.
- ² Augustyn Jozef o., SJ. Praktyka kierownictwa duchowego. – Krakow, 1993. – S. 15
- ³ Тертуллиан Квинт Септимий Флорент. Избранные сочинения. – М.: Прогресс, 1994. – С.273-276.
- ⁴ Яннарис Христос. Вера Церкви: Пер. с новогреч. – М.: 1992. – С.47-48.
- ⁵ Isensee Josef. Grundrechtsvoraussetzungen und Verfassungserwartungen an die Grundrechtsausübung // Ders. / Paul Kirchenhof, Hrsg., Handbuch des Staatsrechts. – Bd. 5 Allgemeine Grundrechtslehren. – Heidelberg, 1992. – S. 374.
- ⁶ Перлини східних отців / Упор. о. Юліян Катрій, ЧСВВ. – Л.: Місіонер, 1998. – С.71.
- ⁷ Иоанн Златоуст, св. Творения: В рус. переводе. – СПб., 1899. – Т.2, кн.1. – С.34.
- ⁸ Там само.
- ⁹ Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. – Москва, 1895. – С.306
- ¹⁰ Шпідлік Томаш. Духовність християнського Сходу: Пер. з італ. – Львів, 1999. – С.96.
- ¹¹ Мейендорф Иоанн, прот. Православие в современном мире. – Москва: Путь, 1997. – С.227.
- ¹² Августин Блаженный. О граде Божием: В 22 кн. – Москва, 1994. – Т.1, кн. 1-7. – С. 183.
- ¹³ Булгаков Сергей, прот. Православие: Очерки учения Православной Церкви. – К.: Лыбидь, 1991. – С.208.
- ¹⁴ Ступит ли туфля папы на землю Малороссии? Интервью с епископом Тульчинским и Брацлавским Ипполитом // Православие.Ru – 13/02/2001.
- ¹⁵ Хопко Фома, прот. Основы православия: Пер. с англ. – Минск: Полифакт, 1991. – С.68.

Лесь Танюк,
Голова комітету Верховної Ради України
з питань культури і духовності

**Культура і сакральність
(Релігійний і світський елементи у культурі)**

Я театральний режисер, і мене завжди цікавило полярне протиставлення театру як релігії "знизу" – церкві як релігії зверху, протиставлення блазеньського карнавалу й висміювання певних цінностей – їх конструюванню й розбудові. Зовсім же не дарма театр був проголошений "явищем від лукавого", а акторів не лише не допускали до Бога, а й забороняли ховати в межах цвинтарів, як самогубців (бо, мовляв, актори, пародіюючи людську природу, вбивають власну душу). Це було протиставлення діонісієвства – теологічній свідомості; наслідком його стала в одних випадках – сакралізація театального явища (літургії та міраклі, вертепне дійство, модерний театр Єжи Гротовського та ін.), в інших – театралізація явища сакрального (церковні обряди, апеляція до біблейських притч як картини світу).

Ми прийшли (чи приходимо) до світу, орієнтованого на гроші й успіх, на прагматику й політику. Симптоматичною є при цьому втрата здатності до фантазійності та веселощів, здатності до передчуття радикально нових життєвих ситуацій: дух карнавальної пародії гине. Збільшується прикрий розрив між тими, хто бажає змінити світ, і тими, хто прагне радощів життя. Між тим святкове ставлення до буття не суперечить прагненню до переобладнання світу: найжиттєлюбніший з християнських святих – Святий Франциск, якого дуже шанував Лесь Курбас, був налаштований, як ми пам'ятаємо, вельми революційно, а його антагоніст Карл Маркс прагнув світу, в якому праця стала б своєрідною грою.

Цікавою відповіддю щодо цієї карнавально-теологічної єдності стали проаналізовані мною "свята блазнів", "карнавали дурнів", на яких у старі часи пародіювалися офіційні інститути ц е р к в и ; інспіровані й пропаговані саме зверхниками офіційних церков. Це свято існувало геть до XVI ст. й засвідчувало, що культура може періодично перетворювати в гру свою сакральну практику й звертатися до альтернативного образу "світу навиворіт", де останні стають першими, загальноприйняті цінності замінюються на протилежні, блазні стають королями, а королі – блазнями. Це перетворення всього у все універсалізує буття, робить його частиною повнішої структури, повертаючи йому божественний смисл.

Але я повернуся до цього трохи згодом.

Шарль Мьоллер якось сказав: "Культура – це швидше мета, якої ми маємо прагнути, ніж спадок, який необхідно зберігати". Я наважуся дещо перефразувати видатного католицького вченого: на мій погляд, "Культура – це не тільки те, що ми успадкували від предків і маємо передати нашим дітям та онукам, а ще те, що ми хотіли б додати до творчого доробку наших попередників". З цього виходить: ми повинні розуміти, що лежить у фундаменті успадкованої культури і добудовувати нові поверхи, які будуть органічно доповнювати створене нашими батьками. Що покладено в основу культури? Без відповіді на це питання ризикуємо добудовувати поверхи, які дивуватимуть наших нащадків своєю недоречністю. Звідки пішла культура, де її джерела? Можна і, мабуть, треба сперечатися з категоричною тезою Фрезера: "Вся культура з храму, з культу", але заперечувати ролі релігії у процесі становлення культури не можна. Мета цієї коротенької доповіді, обмеженої часом мого виступу, полягає саме у спробі простежити роль релігії (зокрема, християнства) у процесі розвитку культури.

Культура – складний соціальний феномен. Скільки списів зламано науковцями, мислителями, дослідниками, а питання про сутність культури й досі залишається актуальним. Сьогодні існує безліч концепцій культури, виникають нові підходи до її розуміння... Придивимось уважно й ми до цієї перманентної крутиголовки.

У всій багатоманітності феномена культури можна побачити, на мій погляд, головне, а саме: належність культури до духовних цінностей людства. Хоч би який витвір культури ми взяли – єгипетські піраміди чи давньогрецькі храми, "Іліаду" Гомера чи "Божественну комедію" Данте – всюди відшукаємо в основі віру в найвищу цінність і смисл людського буття, погляд на людину й довкілля крізь призму вічності й божественності...

Корінням будь-якої культури є духовність людини, а культура й мистецтво – це вже стовбур та плоди. І так само, як не варто розглядати стовбур і гілки окремо від коріння (бо тоді матимемо справу в кращому випадку з дровами, а не велетенським деревом, яке дарує довгоочікувану тінь у спекоту втомленому пілігриму та вгамовує його спрагу смачним соком своїх плодів), не можна правильно зрозуміти культуру, протиставляючи її релігії та вірі. Продовжуючи алегорію, мушу сказати, якщо духовність – це коріння культури, то релігія – це неосяжне джерело, яке живить коріння цілющою водою віри у слушність і смисл людського існування, вираженої прагненням до надприродного, вічного, незмінного... Без цього джерела дерево зачахне, листя опадє, плоди зів'януть.

Взаємозв'язок віри у найвищий смисл буття з культурою, релігією і мистецтвом є органічним і бере початок у сивій давнині, коли тільки-но виникла людина, а разом з нею релігія, мистецтво тощо, одним словом – культура. Культура і релігія не випадкові, зовнішні акциденції людського буття, вони його атрибути, злиті ще з першоджерел цивілізації, коли свідомість була міфологічною, як за формою, так і за змістом. Історики культури свідчать, що на нижчих шаблях розвитку людського суспільства вчорашні дикуни не розрізняли фактів і вигадок, спостережень та ілюзій, реалій та уявлень, не відрізняли дійсності від легенди, практичної дії від магічного ритуалу, наглядності від міфу. Це було особливістю синкретичної свідомості міфу, світовідчуттям дитинства людського роду. Багато з того дитячого світовідчуття назавжди залишилося в минулому, як кажуть, кануло в Лету. Дещо втратило актуальність, але дожило до сьогодні і нині сприймається лише як кумедний анахронізм. Проте безліч речей з тих міфологічних джерел, мабуть завжди співзвучних суперечливій природі нашого пізнання і світогляду, ввійшло й у сучасну культуру, склавши один із сакральних вимірів її простору, підвладного тепер релігії. З тих давніх часів все, що має відношення до людського буття, визначається через прагнення людиною трансцендентної реальності, Абсолютного першопочатку. Тільки вкоріненість у духовному світі створює справжні культурні цінності, шедеври, які проходять випробовування часом. Саме таке випробовування часом вдало пройшла культура, сформована на засадах християнської духовності.

Гадаю, ніхто не заперечуватиме, що впродовж 2000 років, які минули з дня народження Сина Божого – Ісуса Христа, європейська культура (до якої належить і наша вітчизняна українська) живиться від джерел християнства.

Ніхто з дослідників не заперечував впливу церкви на культуру, різнилися лише оцінки – від всебічного, беззастережного захоплення до край негативно-відсторонення. Наприклад, свідомий борець проти релігії, один із "батьків марксизму" Ф. Енгельс, виступаючи категорично проти релігії, все-таки не втримався й відзначив особливу роль християнства, назвавши його "найреволюційнішим елементом в історії людства".

Влада релігії на ранніх етапах розвитку культури виходила далеко за межі її сакрального, езотеричного змісту. Аж до пізнього Середньовіччя церква тримала у своєму лоні ледь не всі сфери культурного життя суспільства. Церква була школою й університетом, лекторієм і філармонією, клубом і бібліотекою. Усі ці інститути виникли як реакція на об'єктивні потреби суспільства, проте виникли, хочемо ми

цього чи ні, в лоні церкви і вигодувані саме нею. Дійсно, духовно пануючи в суспільстві, церква змушувала культуру обслуговувати культ, здійснювала опіку й цензуру. Не можна не визнавати, що церковна схоластика, як і будь-який диктат, геть зовсім не стимулював розвитку культури. Свобода – повітря культури, без неї культура задихається і повільно гине, що істину неодноразово доводила історія. З огляду на це, не дивно, що подальший розвиток культури проходив паралельно процесу секуляризації. Як приклад наведу дані, взяті з роботи видатного соціолога Питирима Сорокіна, який висвітлив процес секуляризації на величезному фактичному матеріалі. Вивчаючи малярство, скульптуру, музику, літературу й архітектуру, він дослідив більше, ніж 100 000 мистецьких шедеврів восьми провідних країн Європи. Хронологічно його дослідження охоплювало період з початку середніх віків до 1930 року. Отже, за даними Питирима Сорокіна, кількість картин релігійної тематики складала у XII-XIII століттях 97% від загальної кількості, XIV – XV ст. – 85%, XVI ст. – 64%, XVII ст. – 50%, XVIII ст. – 24%, XIX ст. – 10%, а вже у XX ст. – 3%.

Подібна ситуація простежується й у музиці. Майже 100% музичних творів Середньовіччя складають хорали й інші жанри церковного співу. У XI – XIII ст. виникає світська музика – пісні трубадурів, труверів та мінезингерів. У XVII – XVIII ст. частка релігійних творів зменшується до 42 %, у XIX ст. до 21 %, а у XX ст. – до 5 %.

У літературі середньовіччя світські жанри з'являються лише у другій половині XII століття ! А вже у XIX столітті їхня частка складає 80%.

Отже, розвиток культури і звільнення від опіки церкви йдуть пліч-о-пліч? Не варто поспішати з висновками...

Насправді, тривалий період церква домінувала в культурі, фанатично притісняючи все світське в ній. Церковна цензура, інквізиція, інші засоби такого тиску призвели до однобічного розвитку культури, внесли антагонізм у співвідношення світських та релігійних елементів. Але секуляризація сприяла поступові культури і мистецтва не витісненню із них релігійної віри, а звільненням від схоластики, церковної цензури, ліквідацією заборони на неортодоксальні теми, сюжети, ідеї, ідеали. Секуляризація розширила культурні межі розмаїттям мотивів натхнення й творчості. Суттєвий поштовх розвитку наук доби Нового часу значною мірою обумовлений вільнодумством – однією з основних тенденцій сучасної культури, яка поєднує в собі релігійні й світські елементи.

Секуляризація послабила антагонізм релігійного та світського у культурі, скасувала релігійну гегемонію, надала можливість подальшого

гармонійного й всебічного розвитку культури. Але, на превеликий жаль, встановити рівновагу так і не вдалося. Маятник хитнувся в інший бік. На історичну арену вийшла "релігієфобія". "Революція в культурі" ознаменувалася відродженням цензури, тепер вже антирелігійної, переслідуванням духовенства, знищенням і розоренням культових споруд.

Сьогодні на порозі нового тисячоліття ми маємо чітко усвідомлювати: ніколи жодного народу культура не була виключно релігійною чи світською. Істина у даному випадку полягає якраз у гармонійному співвідношенні цих двох складових елементів культури. Вівтар та храм завжди будуть у культурі. Не можна виключити їх із неї доти, доки вони пов'язані з людською духовністю. Виключно світська культура можлива лише для рафінованих суспільних груп, але не для суспільства в цілому. Релігійні та світські елементи – це необхідні складові культури, діалектичні протилежності її органічної цілісності. Релігійний компонент входить у культуру не лише культовими витворами: храми, ікони, життя святих тощо (хоча й вони мають незаперечну культурну, естетичну і етичну цінність, навіть, поза релігійною системою), а ще й релігійними сюжетами світських творів. А головне – християнською духовністю змісту. Не можна адекватно інтерпретувати твори Достоевського, не маючи уявлення про основи християнського світовідчуття. Лев Толстой – борець проти церкви — написав шедеври, насичені імперативом християнської етики. Тарас Шевченко, якого комуністична пропаганда намагалася перетворити на атеїста й нігіліста, був глибоковіруючою людиною, генієм, муза якого живилася від тих же джерел християнської духовності... У таких випадках неприпустимо ототожнювати церкву як соціальне явище з культурно-історичним феноменом християнської духовності. Можна й далі наводити приклади релігійного елементу в сучасній, загалом світській культурі, але, думаю, і так зрозуміло, що не можна шматки культури віддати окремо "Богові та кесареві". Отже, наше завдання зберегти скарби християнської духовності і, спираючись на них, розвивати нашу культуру.

Західна цивілізація акцентує в людині робітника (Лютер), мислителя (Фома Аквінський, Декарт). Це сприяло досягненням західної науки й техніки, але завдало збитків середовищу життя й внутрішньому світу західної людини.

Без свята й фантазії людина не була б історичною істотою. Ми пам'ятаємо минуле, перевтілюючись у нього, заново його переживаючи. Прогнозуючи майбутнє, ми не лише його тверезо плануємо, а й закликаємо його, вимолюємо його потай, творимо його. Руйнуючи

рутину й відкриваючи людині її вкоріненість у минулому, свято компенсує людині її досвід та обмеженість світогляду. Фантазія розширює можливості нововведень, звільняє людину від магії звичайних формул і відкриває в такий спосіб двері проектам найсміливішим – які ігнорують емпіричний розрахунок. Пригадуєте знамените: "Ваша ідея не достатньо божевільна, щоб бути вірною".

Але в надмірній увазі до історії й корениться причина кризи сучасної свідомості. Людина, поклавши на історизм непомірні сподівання й чекання, відчула розчарування, коли нічого з тих сподівань не здійснилося для неї персонально. Тоді людина почала втікати з історії. "Смерть Бога" є джерело й симптом одержимості сучасної людини історією, страху і ненависті до історії, симптом хвороби культури культу праці й ненависті до неї.

Інакше кажучи, людина "вбила Бога", щоб стати володарем історії, але коли історія опинилась у неї в руках, вона перестала їй подобатись. Культурний досвід відсутності Бога характерний для цивілізації, в якій святкове начало в людині перебуває в стані занепаду, де ставлення людини до історії та історичної творчості – виморочене, викривлене. Згадаймо протиприродні опуси Бузини: стягаючи великих з п'єдесталу, камердинер вважає, що хоча б в такий спосіб возвеличує себе... І це лише проблема неіснування Бога для лакея, для камердинера...

Сучасна людина, попри всі свої ритуали, не просто не вірить в Бога, – вона його "не переживає", "не зустрічає". Її історичний обрій не вписаний в ширше середовище, яке можна назвати "космосом" чи слідом за Тейяр де Шарденом "Божественным середовищем", котре відкривається людині через екстаз, інтуїцію та благоговіння. Всупереч раціонально-аналітичному мисленню це дає людині культура, а точніше – екстатичне переживання мистецтва.

І наостанок, хотілося б сказати декілька слів про значення християнства для відродження української нації. Духовне відродження неможливе без повернення до традиційної релігії, оскільки важко перебільшити вплив релігії на національну свідомість. Побут, традиції етносу, його мова, легенди, навіть сама форма мислення забарвлені віруваннями предків. Ці вірування сакралізують долю й "обраність" народу, часто закладаються у фундамент національної ідеї. Зазвичай, релігія – дієвий чинник державотворення. "Віра дідів" консолідує націю в часи важких випробувань. Піднесення національного самоусвідомлення часто пов'язане з поверненням інтересу до національної релігії. Але необхідно врахувати, що релігійний фактор національної культури іноді

стає "картою в політичній грі". Багато залежить тут не від самої релігії, а від того, хто використовує цю карту.

З часу запровадження християнства Володимиром Великим як державної релігії України-Русі воно внесло зміни усі сфери життєдіяльності наших предків, вплинуло на своєрідність мислення, способи освоєння світу, духовність багатьох українських вчених, мислителів, митців. Україна впродовж усієї своєї історії формувалася як країна християнської цивілізації.

Шкода, що сьогодні українське православ'я, яке переживає гостру моральну кризу, виключене з процесу національно-духовного відродження. Нині релігія в Україні не виконує функцію інтеграції суспільства й культури, натомість, часто виступає фактором дестабілізації і дезінтеграції.

Без усвідомлення всіма українськими церквами ваги християнської духовності в нашій культурі, толерантності у міжконфесійних стосунках, необхідності консолідації суспільства – українське православ'я не виконає конструктивної функції у суспільно-політичному процесі, не відіграє своєї ролі в духовному і національному відродженні, в розбудові держави й розвитку культури.

**Єпископ Станіслав Широкоградюк,
Генеральний вікарій Київсько-Житомирської Дієцезії**

Виховання нової людини

Вельмишановні учасники Конференції!

Справжнє добре виховання не приходиться саме собою, воно повинно мати фундамент, й то міцний фундамент, яким є християнська мораль, що базується на Господніх Заповідях, глибокій вірі в Бога, котрий є Суддя Справедливий. Власне перед цим Суддею ми несемо відповідальність за наше життя, за виконання Його Заповідей і маємо міцну надію, що Бог винагороджує за добро, а за зло – карає.

Але при цьому, виховуючи нову людину, не можна акцентувати увагу лише на питанні "Господньої кари". Потрібно також влити в серце любов до Господа, який дарував нам життя, здоров'я, наші здібності і талант, завдяки яким ми можемо жити, працювати і збагачувати своє життя. Любов і почуття вдячності – це не тільки добрі якості людини, але і її велике багатство, без якого вона, навіть будучи дуже заможною, не зможе ошчасливити жодну іншу людину.

Навіть найкраще розуміючи потребу такого виховання, і навіть організувавши таке найкраще виховання, ми не можемо одразу сподіватися добрих плодів.

Коли з'являться плоди виховання, залежить від того, коли його розпочали. Якщо ми ведемо розмову про виховання у навчальних закладах, навіть найкращих, то ми можемо помилятися, тому що навчальні заклади дають професійну освіту, а не виховання. Виховання ж розпочинається набагато раніше.

При наших римсько-католицьких парафіях провадяться спеціальні курси, що готують наречених до подружнього життя. Перед тим, як взяти церковний шлюб, молода пара повинна принаймні впродовж 3-х місяців пройти такий курс, з якого вона пізнає важливі речі про любов – що це є жертва та відповідальність за сім'ю, за долю іншої людини, і відповідальність за виховання дітей. І ось тут є відповідь на питання, коли потрібно розпочинати виховувати свою дитину, яка в майбутньому буде жити в суспільстві, приносити користь, радість, або, не дай Боже, нещастя. Багато молодих переконані, що виховання належить розпочинати з початку періоду свідомого життя, коли дитина вже може розпізнати добро і зло. Багато хто говорить, що це треба робити з самого раннього дитинства, ще не свідомого. Але правдиве виховання розпочинається від самих батьків, коли вони ще збираються побратися – їхнє бажання служити одне одному і жити в тій любові, якою вони

присягають одне одному під час вінчання, тому, що це вже буде передаватися на їхнє потомство.

Після зачаття дитини, коли вона живе під серцем матері, вона вже отримує від батьків все те, чим вони живуть: усі почуття матері передаються дитині. І не випадково старші люди, які не знали сучасної медицини, дуже добре розуміли, що вагітній жінці не можна нервувати, проклинати, гніватися, красти й навіть показуватися на злі очі, щоб усі ці негативні впливи не прийняла майбутня дитина. І ось – відповідь на те, чому ми так багато бачимо сьогодні зла, і звідки воно береться в нашому сьогоднішньому поколінні, звідки беруться люди, що збагатилися за рахунок чужого горя. І це зло від таких людей передається їхнім дітям, із котрими нам доведеться ще довго жити.

У науці Римсько-католицької Церкви про гріх говориться просто, що гріх – це свідоме і добровільне порушення Заповідей Господніх. Але кожний гріх відрізняється один від одного. Є гріхи щоденні, важкі і смертельні. Про останні Церква постійно нагадує своїм вірним, що вони звивають про помсту до Неба. Наприклад, один з них — це гріх затримання справедливої зарплати робітнику. А цей гріх, як ви знаєте, в нашому суспільстві бачимо на кожному кроці. І часто за рахунок цього збагачуються інші.

Відсутність любові і вдячності Богові за добро, яке має людина, не дозволяє їй зрозуміти потребу іншої людини, а не віруючи в Бога, вона не сподівається на нагороду від Нього за свої добрі вчинки щодо ближнього. Вміння ділитися, вміння допомогти іншій людині, готовність дати милостиню чи скласти пожертвування – це вчинки, за які особливо оцінюється і благословляється людина Богом. Таке благословення передається з покоління в покоління.

В Євангелії від Марка читаємо: "І сівши проти скарбоні, (Ісус) дивився, як народ кидає гроші у скарбоню. Чимало заможних кидали багато. І ось прийшла одна вбога вдовиця і вкинула дві лепти, тобто кондрант. І прикликавши своїх учнів, сказав їм: "Істинно кажу вам, що ота вбога вдовиця вкинула більш від усіх, які кидали у скарбоню. Усі бо кидали з свого надміру, вона ж з убогості своєї все, що мала, вкинула – увесь свій прожиток" (Мк. 12, 41-44).

Обов'язок десятини, який існував довгий час у Церкві, був не тільки мудрою формою утримання Церкви і кліру, але, перш за все, це добрий метод виховання людини. Вона сама, по своїй совісті, добровільно віддавала десятину, як подяку Богові за добро, що вона має. Церква ж, у свою чергу, з десятини мала можливість не тільки виконувати свої культові і літургійні обов'язки, але й провадити різні

місії милосердя і навчання. Нам про це мало говорили або не говорили взагалі, що головна мета більшості орденів, заснованих у середньовіччі, була – виконувати власне ці місії милосердя і навчання. З цього походила і перша письменність, яку започаткували у монастирях, і перші лікувальні заклади, і притулки, які були ініційовані та проваджені орденами і монастирями.

Люди найстаршого покоління ще пам'ятають церковно-приходські школи, які служили, в основному найбіднішим.

Історія Церкви подає нам як приклад безліч канонізованих і неканонізованих святих різних століть. Їхня святість підкреслюється не тільки мучеництвом за віру, але й перш за все – святістю їхнього життя, яке було сповнене вчинками милосердя. Християнська історія дуже багата такими прикладами. І Бог не скривдив нас і сьогодні, тому що і сьогодні є дуже багато не тільки зла, на яке ми справедливо нарікаємо, але теж і багато святих людей, котрі і в наші дні дають нам приклад того, що і зараз можна бути святими, живучи згідно з Господніми заповідями, творячи добро і милосердя.

Наш час запам'ятується такими людьми, як Мати Тереза з Калькутти і заснованою нею Конгрегацією Сестер Місіонерок Божественної Любові, що сьогодні працюють по всьому світу, схилиються над людьми, які просто викинуті на узбіччя життя. Коли одного разу Мати Тереза відвідувала Рим і піднімалася по сходах, щоб привітати Святішого Отця, то їй всі аплодували. І тоді Папа пожартував, що вона робить йому конкуренцію, бо їй аплодують більше, ніж йому. І це дійсно так, бо, навіть, якщо часом Римського Папу наважуються критикувати представники інших конфесій, а іноді навіть католики, то ми ніколи не чули, щоб хтось колись критикував Матір Терезу. Всі, незалежно від конфесії і національної приналежності, поважають і цінують її.

Світ дивується і постаті Святішого Отця Івана Павла II, який у своєму служінні Церкві зумів так прихилити цей світ до істинної цінності людського життя у світлі Христової віри, де повинна панувати повага до гідності кожного життя, його захист від самого зачаття аж до природної смерті. Папа зміг своїм авторитетом переконати володарів цього світу про потребу солідарності між багатими і бідними. В кожному краї, який відвідував Святіший Отець, змінювалося життя, відмінювалися політичні й економічні санкції. Цілуючи і благословляючи кожену землю, на яку він ступав, Папа бажав її розквіту, і наголошував, що кожний народ має право жити, вільно розвиваючись, без усяких перешкод і насилля. За його понтифікату і з його ініціативи найбільше створено в світі харитативних християнських організацій, у діяльність яких активно включається

Церква, котра, за його словами, має обов'язок брати участь у вирішенні соціальних проблем: бідності та неграмотності. Хто сьогодні має в світі більший авторитет, як не Святіший Отець, і чому? Причиною цього великого авторитету є щире бажання служити аж до останніх сил свого життя. Його апостольські подорожі свідчать на практиці, що сила навчання Церкви не тільки в тому, що вона відкрита для кожного, хто приходить. Сьогодні Церква в особі своїх пастирів повинна виходити в світ до людей, які її потребують, але не відважуються прийти в Церкву, щоб скористатися її місією спасіння.

Опитування в нашій країні чітко показують, що довіра народу до Церкви найвища, люди, незважаючи на всі недоліки і помилки її служителів, все-таки найбільше довіряють, власне, Церкві. Постає питання, чому тоді не скористатися цим авторитетом, чому не дати виховного слова для Церкви в школах та інших навчальних закладах, скрізь, де потрібно виховувати нову людину. Неможливо придумати ніяких інших ефективних методів виховання, якщо не взяти за основу віру, моральність і головний кодекс людського життя – десять Божих Заповідей. Власне такою основою Церква користується вже впродовж 2 тисяч років, і це пропонує і сьогодні, і завтра, і завжди.

**Протоиерей Василий Заев,
заведующий кафедрой "Нового Завета" Киевской
духовной академии, кандидат богословия, доцент**

Обзор социальной концепции Русской Православной Церкви

На прошедшем в Москве 13-16 августа 2000 г. Юбилейном Архиерейском Соборе были приняты "Основы социальной концепции Русской Православной Церкви", над которыми шла работа в течение 6 лет. В этом документе отражено общецерковное мнение по насущным проблемам современной жизни. Эта концепция должна стать практическим руководством для священников и мирян в решении проблем, с которыми они сталкиваются в современном мире, во взаимоотношениях с государственной властью, светскими объединениями и организациями, в пастырской практике, связанной с новыми явлениями в жизни общества.

Чем же вызвана необходимость четкой формулировки позиции Церкви по различным проблемам современного общества? Разумеется, существует вполне определенная позиция Церкви по многим острым и актуальным проблемам современности. Однако к настоящему времени накопилось много таких вопросов, на которые пока не был дан ясный ответ, да и не все ответы, уместные в прошлом, могут применяться сегодня. Также не все труды православных богословов, пастырей, философов, ученых по отдельным спорным проблемам отражают общецерковную точку зрения. Нередко они выражают частные богословские мнения – порой диаметрально противоположные, а не официальную позицию Церкви.

"Основы социальной концепции" – это базовый документ, рассчитанный не на год – два, но на ближайшие десятилетия. Это долгосрочная программа общественного служения Церкви, опирающаяся на православное богословское осмысление положения Церкви в плюралистическом секулярном обществе. Общество, к которому принадлежит большинство нашей Церкви, не определяется более идеологией государственного атеизма, как в предшествовавшие десятилетия. Но отнюдь не является и однородно-православным, как это было на протяжении большей части второго тысячелетия.

Концепция состоит из 16 разделов:

- 1) Основные богословские положения;
- 2) Церковь и нация;
- 3) Церковь и государство;

- 4) Християнська етика і світське право;
- 5) Церква і політика;
- 6) Труд і його плоди;
- 7) Собственність;
- 8) Війна і мир;
- 9) Преступність, покарання, виправлення;
- 10) Питання особистої, сімейної і суспільної моральності;
- 11) Здоров'я особистості і народу;
- 12) Проблеми біоетики;
- 13) Церква і проблеми екології;
- 14) Світські наука, культура, освіта;
- 15) Церква і світські засоби масової інформації;
- 16) Міжнародні відносини. Проблеми глобалізації і секуляризму.

Які ж положення концепції хотілось би відзначити окремо?

В розділі "Основні богословські положення" йде мова про православне розуміння взаємозв'язків між Церквою і світським суспільством, про участь членів Церкви в Христовому служінні спасінню світу. Підкреслюється, що християнин не повинен гнушатися життям оточуючого світу. Не тільки окрема людина, але і весь світ любимо Богом і призначено до перетворення і очищення на початках любові. Церква закликає своїх членів до активного участю в суспільному житті, – але при цьому до такої участю, яка ґрунтується на принципах християнської моральності, яка служить переконливим свідченням дійсності християнської віри.

В розділі "Церква і нація" дано висловлене, богословськи обґрунтоване підход до національних питань, які нерідко викликають гострі супереччя. Одні, вказуючи на всесвітній характер Православ'я, намагаються заперечити саме поняття християнського патріотизму і право християн на національну самобутність. Дійсно, члени давньої Церкви визнавали себе, перш за все, громадянами "небесного отчизни". Але вони не забували і про земну батьківщину.

Інша крайність – коли православну віру зводять до ролі одного з атрибутів традиційного національного самосвідчення. По суті справи, нація при цьому ставиться на місце Бога. Тому в "Основах соціальної концепції" говориться про всесвітній характер Церкви Христової, так і про православне розуміння патріотизму. Патріотизм православного християнина повинен бути дійсним. Він проявляється шляхом участю в справах державного управління. Якщо ми будемо повторювати полюбившуся деякими фразу, що політика – це занадто брудне для нас, нехристиянське справа, то добровільно віддамо життя

государства в руки людей, в лучшем случае равнодушных к христианским нравственным ценностям.

Особенно много споров сейчас вызывают важные проблемы взаимоотношения Церкви и государства, личности и государства. В разделе "Церковь и государство" указано: "Государство, как необходимый элемент жизни в испорченном грехом мире, где личность и общество нуждаются в ограждении от опасных проявлений греха, благословляется Богом... Господь призывает власть имущих использовать силу государства для ограничения зла и поддержки добра, в чем и видится нравственный смысл существования государства".

"Церковь не только предписывает своим чадам повиноваться государственной власти, независимо от убеждений и вероисповедания ее носителей, но и молиться за нее". Вместе с тем очень важно правильно обозначить пределы компетентности государственной власти: "Христиане должны уклоняться от абсолютизации власти, от непризнания ее границ чисто земной, временной и преходящей ценности, обусловленной наличием в мире греха и необходимостью его сдерживания". Государство ни в коем случае не должно превращаться в самодовлеющий институт.

Мы признаем принцип "взаимного невмешательства" Церкви и государства в дела друг друга, но не можем согласиться с таким пониманием светского характера государства, при котором нормой считается "радикальное вытеснение религии из всех сфер жизни народа, отторжение ее от участия в решении общественно значимых задач, лишение религиозных объединений права давать оценку действиям властей". "Государство не должно вмешиваться в жизнь Церкви, в ее управление, в вероучение, в литургическую жизнь, духовническую практику и так далее..." "Если власть принуждает православных верующих к отступлению от Христа и Его Церкви, а также к греховным, душевредным деяниям, Церковь должна отказать государству в повиновении".

Церковь должна указывать государству на недопустимость распространения убеждений или действий, ведущих к установлению всецелого контроля за жизнью личности, ее убеждениями и отношениями с другими людьми, а также к разрушению личной, семейной или общественной нравственности, оскорблению религиозных чувств, нанесению ущерба культурно-духовной самобытности народа или возникновению угрозы священному дару жизни.

В разделе "Христианская этика и светское право" развивается тема о соотношении норм нравственности и закона. "Право содержит в себе

некоторый минимум нравственных норм, обязательных для всех членов общества. Задача светского закона не в том, чтобы лежащий во зле мир превратился в Царствие Божие, а в том, чтобы он не превратился в ад". Церковь уважает государственное право и призывает верующих быть законопослушными гражданами; тем не менее отмечается, что "когда человеческий закон совершенно отвергает абсолютную божественную норму, заменяя ее противоположной, он перестает быть законом, становясь беззаконием, в какие бы правовые одежды он ни рядился".

Обозначена также незыблемая граница законопослушания, которую Церковь указывает для своих чад: "Во всем, что касается исключительно земного порядка вещей, православный христианин обязан повиноваться закону, независимо от того, насколько они совершенны или неудачны. Когда же исполнение требования закона угрожает вечному спасению, предполагает акт вероотступничества или совершение иного несомненного греха в отношении Бога и ближнего, христианин... должен открыто выступать законным образом против безусловного нарушения обществом или государством установлений и заповедей Божиих".

В разделе "Церковь и политика" указано, что задачей Церкви "перед лицом политических разногласий, противоречий и борьбы" остается призыв к миру и сотрудничеству людей, придерживающихся различных политических взглядов. Церковь "допускает наличие различных политических убеждений среди епископата, клира и мирян, за исключением таких, которые явно ведут к действиям, противоречащим православному вероучению и нравственным нормам церковного Предания". Вместе с тем, "невозможно участие священноначалия и священнослужителей в деятельности политических организаций, в предвыборных процессах, таких как публичная поддержка участвующих в выборах политических организаций или отдельных кандидатов, агитация и т.д."

Но это не означает, что Церковь отказывается от "публичного выражения позиции по общественно значимым вопросам. Такая позиция выражается исключительно церковными Соборами, священноначалием и уполномоченными им лицами. Право ее выражения не может быть передано государственным учреждениям, политическим или иным светским организациям".

Участие православных мирян в деятельности органов власти, политических организаций не только не возбраняется, но и является одной из форм миссии Церкви в обществе, "если оно совершается в согласии с вероучением Церкви, ее нравственными нормами и ее официальной позицией по общественным вопросам". Но миряне не

должны отождествлять свою политическую работу с позицией Полноты Церкви или каких-либо церковных учреждений, равно как и выступать от их имени.

В разделе "Церковь и проблемы экологии" раскрывается православная точка зрения на современный кризис взаимоотношений человека с природой. Среди его непосредственных причин важнейшее место занимает "невиданный и неоправданный рост общественного потребления в высокоразвитых странах, где стремление к изобилию и роскоши стало нормой жизни".

Основоположная же причина кризиса обозначена как "грехопадение человека и его отчуждение от Бога". Отвратившись от Творца, люди забыли, что "владычествование" над природой и "обладание" землей, к которым человек призван, по Божью замыслу не означает вседозволенности. Выражено убеждение, что "ответы на многие вопросы, поставленные кризисом окружающей среды, содержатся в человеческой душе, а не в сферах экономики, биологии, технологии или политики". Выход из экологического тупика может быть основан лишь на духовном преображении личности.

Богословское осмысление путей развития современной цивилизации представлено в разделе "Светские наука, культура, образование". Мы должны открыто оспорить ложное представление, будто научная и техническая деятельность не может быть ограничена какими-либо нравственными или религиозными требованиями. Господство подобных представлений приводит к такому положению, при котором "научно-техническое развитие оказывается во власти человеческих страстей, прежде всего тщеславия, гордости, жажды все большего комфорта, что разрушает духовную гармонию жизни. Поэтому ныне для обеспечения нормальной человеческой жизни как никогда необходимо возвращение к утраченной связи научного знания с религиозными духовными и нравственными ценностями".

Раздел "Международные отношения. Проблемы глобализации и секуляризма" затрагивает целый комплекс важнейших мировых проблем. Прежде всего отмечается, что христианская этика распространяется не только на сферу личной жизни человека. Всесторонне рассматривается процесс экономической, политической и информационно-культурной глобализации. Недопустимо, чтобы через глобализацию ограниченное число людей концентрировало в своих руках мировую власть и богатство. Недопустимо также, чтобы народы, к которым принадлежит почти три четверти населения Земли, оказывались выброшенными на обочину мировой цивилизации. Многие положительные плоды

глобалізації доступні лише націям, складаючим меншу частину людства. Інші ж народи потрапляють в боргову залежність від фінансистів небагатьох промислово розвинутих країн і не можуть створити гідні умови існування. Серед них населення росте, невдоволення і розчарування.

Слід особливо відзначити протест Церкви проти "духовної і культурної експансії, чреватий тотальною уніфікацією". Ми виступаємо за таке мироустроєння, "яке будувалося б на початках справедливості і рівності людей перед Богом, виключало б придушення їх волі національними або глобальними центрами політичного, економічного і інформаційного впливу".

"Сучасна міжнародно-правова система ґрунтується на пріоритеті інтересів земної життя людини і людських спільнот перед релігійними цінностями. Такий же пріоритет закріплений в національному законодавстві багатьох країн... Багато впливові громадські механізми використовують цей принцип в відкритому протистоянні вері і Церкві, націленому на їх витіснення з громадського життя. Ці явища створюють загальну картину секуляризації життя держави і суспільства. Шануючи світоглядний вибір нерелігійних людей і їх право впливати на громадські процеси, Церква в той же час не може позитивно сприймати таке устроєння світопорядку, при якому в центр всього ставиться затемнена гріхом людська особистість".

Від того, чи зможемо ми втілювати бачення життя, яке народжується з віри, в справах, важливих для суспільства, в переконливих відповідях на проблеми сучасності, зможемо ми допомогти людям в розробці і налаштуванні справжніх життєвих пріоритетів, багато залежить від майбутньої Церкви.

**Маринович Мирослав,
Директор Інституту релігії та суспільства
при Львівській богословській академії**

Суспільні проблеми церкви в Україні

Звертаючись до духовенства, отець Західної Церкви Амвросій Міланський якось сказав: "Ваше служіння сятиме у всьому своєму блисківі, якщо з допомогою Церкви буде поборено сваволу могутнього, якому не в силі протистояти вдова або сироти, якщо ви покажете, що у ваших очах має більшу цінність заповідь Господа, ніж благовоління багача"¹. В іншому історичному контексті Володимир Мономах, звертаючись до своїх дітей з князівським поученням, закликав їх: "Не давайте сильним погубити людину!" Обидва ці заповіді – духовенству і світським людям – звучать тут не стільки літературними епіграфами, скільки дуже непростим запитанням: чи сповнила українська Церква (під цим кумулятивним терміном я маю на увазі всю сукупність українських Церков) своє соціальне призначення? Навряд чи хтось у цьому залі очікує позитивної відповіді. Але якщо ні, то що цьому є причиною?

У своїй доповіді я спробую відповісти на це запитання, розглядаючи деякі зовнішні та внутрішні проблеми українських Церков, що впливають на їхнє соціальне служіння.

1. Загальний стан українського суспільства

Дозвольте мені в цій доповіді не говорити надто детально, наскільки руйнівним був вплив комуністичної системи на душу людини та її соціальну поведінку. Релятивізація моралі, змінення етичних полюсів "добра" і "зла", тотальне приниження гідності людини – цими характеристиками довгий список лише розпочинається. За десять років відносної свободи сповзання української людності до стану антропологічної катастрофи, на жаль, не зупинено. Гідність людини в нинішній час соціальних трансформацій зневажено часом більше, ніж це було при стабілізованому "реальному соціалізмі". Стан гнітючої несвободи в певних ділянках життя замінено свободою, невідконтрольною людському сумлінню, від чого вона, свобода, стає небезпечною, оскільки відповідальність людини дуже ослаблена. Сказане значною мірою стосується, зокрема, носіїв реальної влади в Україні, а відтак і державних службовців, від яких суттєво залежить благополуччя простої людини. В результаті сьогодні українська людина страждає часом від безконтрольності чиновника й зневаження її соціальних прав навіть більше, ніж це було за радянських часів.

Отож, українській Церкві доводиться починати навіть не з нуля, а з великого і болісного "мінуса". Все це вимагає великих зусиль, а головне –

ставить Церкву в ситуацію нездоланної суперечності. З одного боку, задовольнити всі вимоги нинішнього історичного моменту вона вочевидь не може. Церква потребує часу, щоб відновити свої структури, стабілізувати й поліпшити формацію духовенства, розчистити запуснене джерело Традиції. Цитується за Луїджі Падовезе, "Соціальні аспекти у вченні Отців Церкви" у книзі: Соціальна доктрина Церкви (Збірник статей). – Л.: Свічадо. 1998. – С.39.

З іншого боку, суспільство не може чекати, коли Церква відновить усі свої функції і структури. Воно потребує високого прикладу Церкви і її всебічної допомоги вже сьогодні, а точніше – потребувало ще вчора.

2. Проблема пошуку власної ідентичності

На жаль, така неготовність Церкви не є єдиною проблемою у її соціальному служінні. На відміну від своїх західних партнерів по колишньому комуністичному блоку, Україна, здобувши незалежність, вирішує додатково ще й складні проблеми національної, політичної, культурної і християнської ідентичності. Невизначеність останньої сприймається людьми не як природний плюралізм орієнтацій, а як неприродний – тобто шкідливий – стан розколу. Головною домінантою суспільно-політичного життя є прагнення подолати такий плюралізм, ліквідувати суперників, поглинути "хибні" течії одним "єдиноправильним". Натомість тих в суспільстві дуже мало, хто ставив би питання, про позитивні наслідки цього плюралізму. Плюралізм учить нас бути толерантними щодо "інакшого", розуміти й поважати його неподібність. Це вміння бути толерантним надзвичайно важливе, оскільки, якщо говорити про релігійну площину, сподівана єдність Церкви може бути лише структурованою, тобто "єдиною у розмаїтті". Історія однозначно засвідчила, що єдності ніколи не досягти шляхом уніфікації, "підстригання" всіх відмінностей під одну гребінку. Тому нинішній плюралізм українських суспільних феноменів – це радше Господня ласка для України, аніж її кара! І долати нам треба не плюралістичне бачення світу, а непримиренну роз'єднаність наших окремих бачень.

3. Деякі особливості державно-церковних стосунків в Україні

Роль держави активно обговорюється сьогодні у зв'язку зі спробами об'єднати існуючі Православні Церкви в одне "сильне православ'я". Нинішній розкол сприймається православною свідомістю, зокрема, як наслідок слабкості української держави. Зі свого боку, державні структури теж не проти були б мати справу з однією Православною Церквою, замість трьох існуючих – московська модель тісної співпраці між президентом і патріархом багатьом українським чиновникам служить за простий і зрозумілий зразок. Разом із тим усі спроби

об'єднати існуючі Православні Церкви наштотвхуються на опір, оскільки передбачають таке об'єднання довкола якогось одного з існуючих "ядер" із поглинанням усіх інших.

Вище я вже говорив, що неможливість використання ситуації на користь якоїсь одної Церкви набуває характеру "цінності в собі", спонукаючи людей (і державу!) шукати більш толерантні та "інклюзивні" засоби для об'єднання. Ситуація церковного розколу й динамічного паритету сил парадоксальним чином сприяє ще й формуванню нового типу державно-церковних стосунків, у якому кожна Церква вимушена в той чи інший спосіб опонувати державі, а відтак формувати свій незалежний голос.

Загалом, інерція традиції підпорядкування Церкви сильній державі є в Україні все ще великою, а це суттєво гальмує повне "розкріпачення" Церкви в її соціальному служінні. Тут так і хочеться згадати відчайдушний заклик російського архієрея, учасника Помісного Собору РПЦ (1917-1918 рр.):

"Досить нам союзу з державою! Хрускали наші кості від міцних обіймів покровительки-держави раніше, як зараз від переслідувачів-більшовиків. Ні, не треба нам карет і почту, будемо ходити пішки і будемо вільними, як сектанти, спираючись на вірний нам народ". Сьогодні багато хто з українських християн вважав би такі слова надмірним емоційним перебільшенням.

4. Недостатнє осмислення комуністичного минулого

Тут маються на увазі і певний синдром тріумфалізму з приводу перемоги над комуністичною ідеологією, і самозаспокоєне применшування небезпеки її рецидивів. Сталося так, що марксистські теорії занепали в нашому просторі раніше, ніж наші Церкви встигли самокритично осмислити причини зародження цих теорій. Це призводить до певного спрощення історії. Так у нинішній масовій церковній свідомості України якось приглушено той очевидний факт, що радикалізації соціальних домагань значною мірою "прислужилися" саме реалії в Католицькій Церкві напередодні Французької революції і в Російській Православній Церкві напередодні Російської революції. Проте критично подивитися на свій внесок у нинішню секуляризацію суспільства, осмислити релігійне значення Просвітництва й атеїзму – це ті завдання, до яких у нас, в українських Церквах, бачиться, ще й не приступали.

5. Традиційна нерозвиненість мирянського руху в Україні

Ця нерозвиненість, без сумніву, корелює з нерозвиненістю громадянського суспільства загалом. З одного боку, у комуністичні часи мирянські осередки України виявили велику жертвовність, гідну

найкращих зразків сповідництва християнської віри, й здобули той духовний досвід, якого набувають тільки в умовах переслідувань і нищення. Греко-католицькому отцеві Івану Музичці належать слушні слова, що чітко окреслюють роль мирянських організацій того періоду: "Хто був Церквою протягом перших трагічних літ повоєнної руїни? Миряни!". З іншого боку, ця роль мирянства була і є дуже суперечливим явищем, оскільки несе в собі ознаки одночасно активності та слабкості, впевненості та значних вагань. Така мирянська активність є радше бунтарською, ніж унормованою; вона з'являється як результат радше відчаю чи героїзму, ніж щоденного, "рутинного" обов'язку. Питання, чи є ця ситуація тимчасовою, чи, навпаки, невід'ємною часткою української церковної ідентичності, як на мене, все ще залишається відкритим.

6. Негативні наслідки міжконфесійних конфліктів

Український християнський дискурс характеризується, на мій погляд, надмірним конфесіоналізмом духовенства й загрозливим анальфабетизмом мирян. У першому випадку це призводить до зміщення акцентів у священничому служінні й до підсилення ролі духовенства як "воїнів Церкви" на шкоду їхнім духовним і душпастирським ролям. У другому випадку миряни стають носіями доктринального невігластва й забобонів, псевдоляльних стереотипів і відрухових агресій. Маючи таке ідеологічне "оснащення", наші Церкви були донедавна готові радше до глибокошелонованої оборони, ніж до осмислення якісно нового світу. Цей світ характеризується сьогодні глобалізацією й плюралізмом, секуляризацією та фундаменталізмом, концепціями прав людини та релігійної свободи, новими стандартами співвідношення національного і християнського. Нинішнє українське суспільство потребує осучасненої концепції поведінки християнина в цьому радикально зміненому світі. У своєму слові до випускників Львівської Богословської Академії 2000 року віце-ректор Папського Орієнтального Інституту о.Роберт Тафт сказав: "Минули часи, коли Церква могла бути просто гарною обгорткою, яка милує зір і слух обрядами, піснеспівами, ризами й митрами. Таку Церкву відкинула секулярна культура, така Церква тепер у смертній агонії. Після Другого Ватиканського Собору новий тип Церкви намагається заступити її місце: Церква прощення і примирення; Церква смиренного служіння усім; Церква, здатна визнати гірку історичну правду про себе, якою б болісною вона не була..." Занурившись у логіку взаємного противлення, наше духовенство часто забуває, яке тисячоліття сьогодні на листках календаря.

7. Особливості соціальної доктрини Східної Церкви

Можна припустити, що ситуація в цьому плані поволі буде змінюватися. Недавнє проголошення Російською Православною Церквою своєї соціальної доктрини, без сумніву, вплине на засвоєння її не тільки тими українськими православними, які перебувають у сфері впливу патріаршої Москви, а й – на порівняльній основі – усіма християнами України. Уже регулярними стали також звернення Єпископів Української Греко-Католицької Церкви щодо ставлення Церкви до нинішніх соціальних проблем України. Розпочато також підготовку до проведення спеціальної сесії Собору УГКЦ, присвяченої соціальним проблемам посткомуністичного суспільства й місії Церкви в ньому.

Загалом, поява нових і засвоєння існуючих соціальних доктрин само по собі є революційним відкриттям для України. Адже надто тривалий час українське суспільство знало про Марксів "Маніфест" більше, ніж про енцикліку "Кеггіт поуагит", надто тривалий час тут проголошувалось, що єдиними захисниками соціальних прав людини є комуністи! Важливу роль у посткомуністичному суспільстві можуть відіграти протестантські Церкви та спільноти, які мають традиційно багатий досвід соціального служіння людям у потребі. Діючи у конкурентному середовищі, вони мимоволі зосереджують увагу суспільства на соціальних проблемах.

Звичайно, масштабне розгортання соціальної роботи українськими Церквами потребує відповідного матеріального забезпечення, якого сьогодні з різних причин у них ще немає. Проте аналіз логіки переходу віруючих до протестантів засвідчує, що часом не брак матеріальної допомоги спонукав людину покинути свою традиційну Церкву, а брак теплого приязного слова у складну для людини хвилину, що й створює в душі людини почуття покинутості. Отож, природно, соціальну роботу Церкви не можна звести тільки до простого надання гуманітарної допомоги.

В Україні традиційно точаться суперечки щодо місця й характеру соціального вчення у східнохристиянській традиції. Православні християни загалом дотримуються святоотцівської традиції, яка, на думку, наприклад, італійського богослова Луїджі Падовезе, не містила чіткої програми соціальних вимог або плану оновлення економічних структур того часу – там радше викривалися конкретні випадки несправедливості. Подолання несправедливостей, від яких страждає суспільство, залежить від внутрішнього перетворення людини, а не від зміни структур. "Нехай кожен зостанеться в тому стані, в якому Бог його покликав" (Кор 7,20). Жоден із Отців Церкви не бореться за повалення рабства, навіть якщо вони вважать, що інститут рабства походить від акту гріхопадіння.

"Ідеться про те, щоб, залишаючись у статусі раба, позбутися ментальності раба.(...) При такому оновленні розуму (див. Рим. 12,2) суспільна структура не змінюється".

Католицька традиція тривалий час дотримувалася такого ж методологічного підходу. Однак надходження індустріальної доби змусило Церкву по-новому прочитати "знаки часу". Святоотцівське передання зазнало доповнення, оскільки змінилося розуміння самого суспільства. Суспільні структури й соціальний статус не вважаються більше такими, що постали з прямої Божої волі. Тепер суспільство визначається історичними обставинами, а тому підлягає змінам і трансформації. Відповідно Церква може перетворювати не тільки людей, а й цілі суспільства. Церква не тільки засуджує особисті гріхи й моральні падіння; вона також засуджує несправедливі структури й види експлуатації. Так, для прикладу, в енцикліці Папи Івана Павла II мовиться про структурний характер явища убогості та "введено тему структур гріха, які треба подолати не за допомогою милостині або принагідної солідарності, а шляхом такої ж структурної солідарності, здатної творити структури, які (...) можна було б назвати "структурами благодаті". Тут поняття "структур гріха", на думку італійського богослова Антоніо Марії Баджо, "слід розуміти в подвійному значенні: структур, народжених із гріха, і структур, які в свою чергу породжують гріх".

Порівнюючи згадані методологічні підходи, я не ставлю собі за мету давати якісь оцінки. Мене хвилює інше: як має виглядати повноцінне повернення до Традиції після комуністичної руйни. Дві третини населення України, згідно з опитуваннями, проведеними австрійськими та угорськими соціологами, не вважають себе приналежними до будь-якої Церкви. Така неординарна ситуація вимагає вочевидь неординарних підходів з боку Церкви у боротьбі за душі людей. Однак наші Церкви звиряють кожен свій крок із Традицією, яка формувалася в радикально інших історичних обставинах! Єдиний вихід тут – довіритись духові східної Традиції й критично оцінити її дотеперішню букву, яка часом може бути застарілою або неповною. Як свідчить ігумен Веніамін Повік, "було б великою методологічною помилкою робити висновок (...) про богословську повноту у творах святих Отців, яка нібито містить усі відповіді на всі можливі запитання, включно з майбутніми". Але, на жаль, реалізувати це завдання внаслідок його великої складності вдається тільки частково. Потрібні стабілізація міжцерковних процесів, певність своєї ідентичності, розвинене богослов'я, яке не побоїться осучаснити "літургію після літургії", тобто соціальне служіння Церкви. Іншими словами, на все потрібні час і ласка Господня.

Жуковський Василь,
докторант Інституту педагогіки АПН України

Духовно-моральне виховання молодого покоління в Україні

Завдання соціального розвитку України. Одним з найважливіших завдань успішної розбудови України як незалежної, демократичної, правової держави, що сприятиме її входженню як рівноправного члена до світової та європейської спільноти, є духовно-моральне виховання молодого покоління.

Разом з тим, реалії сучасного життя свідчать про те, що особистісне становлення молоді відбувається незадовільно і є серйозною загрозою подальшому існуванню нашої держави.

Глибока соціальна криза. Впродовж дев'яти років, які минули з часу проголошення незалежності, Україна перебуває у глибокій депресії, яка є однією з найтяжчих і найтриваліших у новітній історії. Її характерними рисами є економічна криза, масове зубожіння народу, скорочення кількості населення і тривалості життя, ріст злочинності, корупція, духовно-моральна криза, яка пронизує всі верстви українського суспільства.

Підтвердженням цього є результати соціологічних досліджень, проведені Інститутом соціальних досліджень та факультетом підготовки викладачів християнської етики Національного університету "Острозька Академія".

Послаблення виховного впливу сім'ї. Так, за нашими даними, для значної частини молоді зменшилось значення сім'ї як традиційного осередку особистого захисту та добробуту. Масового характеру набирає матеріальне зубожіння сім'ї. 49,2% респондентів вказують на загальне падіння рівня життя, а 55,3% опитаних занепокоєні браком коштів у сімейному бюджеті для щоденного існування. Зайняті пошуками прожиткових засобів, деморалізовані постійними матеріальними нестатками, батьки мало часу приділяють вихованню своїх дітей або не займаються ними зовсім.

Збільшення числа носіїв шкідливих звичок. Катастрофічними темпами зростає кількість молодих людей, що мають шкідливі звички, які сприяють руйнуванню їх здоров'я. 78,9% залучених до соціологічного опитування зазначили зростання потягу молоді до тютюнокуріння, 83,3% констатували ріст вживання алкоголю, 77,2% опитаних висловили стурбованість збільшенням використання наркотичних речовин молодими громадянами України. Як один із наслідків такого становища, зазначає 72,8% респондентів, є різке збільшення психологічної напруженості серед молоді, агресивних суджень та демонстративно-девіантної поведінки.

Руйнівний вплив телебачення. Небаченого досі руйнівного характеру для людської психіки набрало телебачення. Щодня в пам'яті молоді людини осідають десятки сцен убивств, насилля, сексуальної розпусти та пограбувань. З блакитного екрана пропонуються готові, майстерно розроблені сценарії убивств на замовлення, пограбування на різний смак, демонструються сцени статевої розпусти. Вартість людського життя нівелюється, натомість пропагується всездозволеність, можливість миттєвого успіху, багатства і плотських насолод. Цьому ж сприяють і численні комп'ютерні програми.

Криза педагогічної науки і практики. В останні роки занедбаною є проблема виховання в молодого покоління світлих ідеалів. Наша наука не скеровується на дослідження ідейно-морального та духовного потенціалу молодих громадян України. У сучасній педагогічній науці майже не обґрунтовуються шляхи виховання в кожній особистості уміння протистояти злу, аморальності, жорстокості, формування наступальності в боротьбі з потворністю в житті і здатності перемагати в такій боротьбі. Відсутність ефективної виховної концепції, слабе фінансування освіти, відтік з навчальних закладів талановитих педагогів є серед причин того, що рівень загальної соціально-моральної позитивності поведінки молоді становить 26-28% від можливого, а для 75% сучасних середніх навчальних закладів характерна низька виразність моральних орієнтацій. Схоже на те, що йдеться про втрачене покоління, яке виростає в роки незалежності України, й окремі молоді люди, виховані в роки радянської влади, сьогодні можуть здаватися своєрідними зразками моральної поведінки.

Необхідність духовно-морального виховання молоді. Сьогодні в Україні слід говорити про цілеспрямоване духовно-моральне виховання молодого покоління. Проблеми духовного розвитку людини повинні стати обов'язковою умовою виживання суспільства, адже усі наші біди мають, як правило, одну причину – дефіцит культури і моральності.

Біблійне тлумачення духовності. Поняття "духовність" пов'язане з дією Святого Духа, що описана в Біблії. Можна виділити три складові частини поняття "духовність":

1. Духовність є приналежність людини до святості.
2. Духовність є виконання загальнолюдських моральних норм (норм Святого Письма).
3. Духовність є постійне самовдосконалення. Серцевиною духовності є моральність. Моральність є ніщо інше, як діяльність, обумовлена ідеєю добра.

Духовно-моральне виховання на Рівненщині. В Україні здійснюється певна робота, спрямована на духовно-моральне виховання молодого

покоління. Такий досвід уже накопичено у Львівській, Івано-Франківській та Тернопільській областях, а з 1999 року на Рівненщині в державних школах почав викладатись новий предмет "Християнська етика". Зважаючи на його позитивні результати, 24 березня 2000 року Рівненська обласна рада прийняла рішення "Про запровадження предмета "Християнська етика" в загальноосвітніх школах Рівненської області". Для підготовки відповідних педагогічних кадрів при Національному університеті "Острозька академія" було відкрито факультет підготовки викладачів християнської етики. Сьогодні тут набувають кваліфікацію викладачів християнської етики близько 130 педагогів з Рівненської та інших областей України. Зараз цей предмет викладається в 6-ти районах Рівненської області. Викладання здійснюють 68 учителів у 62-х школах області. Вивченням предмета "Християнська етика" охоплено більше 12,5 тис. учнів. Основними принципами, на яких будується процес викладання християнської етики є: Біблійна основа викладання, міжконфесійний характер змісту уроку християнської етики, використання актуального матеріалу з життя учня, його найближчого оточення, а також з життя українського суспільства, здійснення міжпредметних зв'язків, врахування індивідуально-психологічних, вікових характеристик та релігійного досвіду учня, використання виховного потенціалу християнства для здійснення духовно-морального виховання молодого покоління.

Результативність викладання предмета "Християнська етика". За результатами психологічних, соціологічних досліджень, інтерв'ю з учителями, учнями та батьками можна зробити висновок про велику ефективність предмета "Християнська етика". Так, 74,6% опитаних батьків, які репрезентують різні галузі соціальної практики і мають дітей школярів, вважають викладання "Християнської етики" корисною справою, яку слід поглиблювати. У дітей під впливом "Християнської етики" різко знижується рівень агресивності та ворожості, покращується характер та поведінка, ставлення до ровесників, батьків і вчителів. Багато учнів називають предмет "Християнська етика" своїм улюбленим і вважають його одним з найважливіших предметів у школі.

Проблеми і плани. Духовно-моральне виховання молодого покоління вимагає сьогодні визнання і підтримки держави. Предмет, з виховним потенціалом якого не може порівнятись жоден інший предмет, викладається лише в чотирьох областях України. Не викладається він у вищих навчальних закладах. Бракує навчально-методичних посібників, книг для читання, аудіовізуальних матеріалів. Думається, що духовно-моральне виховання стане метою виховання української молоді й посяде чільне місце у навчальних закладах різного рівня.

**Глускін Володимир,
професор Рівненського
економіко-гуманітарного інституту**

Чекати кінця чи жити?

Ключовим питанням Біблії було та залишається вчення про трагічну долю світу та людські історії, яке об'єднано загальною темою апокаліпсиса. В пророцьких книгах Старого Завіту та Об'явленні св. Іоанна Богослова розповідається про випробовування та звершення, що випали на долю людей, останні судороги світу перед його кінцем, а також виконання Божої волі у майбутньому житті Церкви. Однак, посиляючись на великий проміжок часу, що відбувся у післяпостольському житті, сучасна суспільна свідомість прагне встановити рівнозначність понять біблійних текстів та досвіду їх раціонального обґрунтування, з урахуванням суттєвих змін, що відбуваються у суспільному житті. Без побоювань на неточність та перекручення змісту можна стверджувати, що апокаліптика не закликає до паніки та духовної втечі від сучасності в есхатологію. Натомість вона стверджує позитивне відчуття історії, жагу її повноти та змісту ще до кінця світу. Проте, християнська апокаліптика безкомпромісно заперечує ідеологію іудейського хіліазму, яка прагне остаточно завершити всю історичну картину людства в межах його існування. Основою християнської апокаліптики є месіанство, вчення, яке пророче розкриває весь досвід боговтілення та очоловічення всього божественного світу, даруючи людині право на безсмерті у вічності.

Отже, апокаліптика повністю поглинена есхатологією. Її глибинний смисл не у божественній карі за первородний гріх, а у таїні божественного помислу духовного збагачення космосу творчими здобутками кожної планетарної спільноти, носіями яких навічно залишаються у всесвітньому реєстрі душі померлих. Вічне не може розчинитися у часі, нетлінне стати здобиччю вогню, а весь божественний світ байдужим свідком загибелі минулих культур та цивілізацій.

У матеріальному світі все умовно та відносно, тим більше у світі людини, смертної за своїм еством і несправдженій у своїй сутності. Проте, у людини є одна безперечна перевага, краще скажемо, неперехідна якість, перед всіма істотами та речами, до яких вона має будь-яке відношення: вона богоподібна, а значить, гідна вищої милості Творця, котрий дарує своїм обранцям за духом та вірою особисте безсмертя. Тому людина, незалежно від своїх переконань чи поглядів, більш-менш схильна до сприйняття ідей есхатологічної апокаліптики, зрозуміло, в міру свого духовного самовиховання, розуміння, життєвого досвіду та трепету душі. Переконання

людини в неминучості смерті, як завершеної онтогенетичної форми біологічної еволюції, не суперечить ідеї безсмертя, до того ж, у тому ж онтогенетичному порядку. І не випадково, що кожному з нас легше увітати своє потойбічне буття у невагомому просторі божественного саду, ніж розклад свого тіла під землею.

Друга відповідь зводиться до того, що апокаліптика не встановлює час кінця світу, не провіщає хронологію подій, які стануть знаменням останніх актів історичної драми та поділу людства на смертних та безсмертних. "А про день той й годину не знає ніхто: ані Анголи небесні, ані Син, – лише Сам Отець. Як було за днів Ноевих, так буде і прихід Сина Людського... Будуть двоє на полі тоді – один візьметься, а другий полишиться..." (Мт. 24, 36-44). Мудрість небагатослівна. Однак це дозволяє зберігати перевагу лапідарного стилю, де кожне слово переживає віка, зважуючи можливості тлумачення їх ідейного смислу на терезах історії. Глибинний смисл записаних євангелістом слів може бути розкритий лише тоді, коли свідомість опанує логіку трансцензуса в опредмечених поняттях метаісторії. І доки це не стане можливим месіанська ідея залишиться предметом пересудів та спекуляцій, пересторогою без користі. Ідея кінця світу має мало спільного з провіщенням про кару небесну. Якщо б це було так, нас уже давно не було б. Заслужили, бо непростені гріхи збільшуються з кожним актом боговідступництва, яким багатий наш час. Але Євангеліє – Книга буття, а не смерті, і кожне її Слово – це думка про спасіння, можливість остаточного вибору, щоб ще і ще раз визначити для себе питання, від якого залежатиме право на безсмертя: з ким бути – з Христом в Новому Єрусалимі, чи з Гогою та Магогою та згоріти з ними в озері сірчаному (06.20,8).

Всі Євангельські тексти, зважаючи на давність, переповнені вірою, що історія внутрішньо не завершена, упродовж довгих тисячоліть буде зберігати та нагромаджувати могутній потенціал творчої наснаги, яка завжди кликатиме людину до нових звершень, руйнуючи перешкоди, що стоять на її шляху. "Історію треба прожити та пережити, – пише з цього приводу С.Булгаков, – а не те, щоб як-небудь закінчити, проходячи через неї, немовби через темний та пустий коридор в Царство небесне"¹. Псевдоаскетичний нігілізм, на який часто посилаються деякі проповідники від християнства, не має спільного з дійсно істинно-християнським розумінням історії, яке прагнуло морально оздоровити історію, облагодотворити буденні справи мирян та політиків з явним підтекстом спокути за вчинені гріхи. "В історії, – продовжує Булгаков, – не тільки розкривається надривна трагедія протиборства добра та зла, однак і дещо здійснюється, без чого і раніше чого

неможливе її закінчення, а, отже, не відбудеться і пришествя Христова, і воно також вимагає для себе повноти часу, як і перше"².

У релігійно-філософському розумінні повнота історії співзвучна з відкриттям смислу життя – вищої мети пізнання, богознання, його Передвічної Абсолютності. Тільки у такому ракурсі розуміння історії може дозволити осягнути суть християнської апокаліптики – вечірнього дзвону, який провіщує позитивну невиснаженість пошуків людини до оновлення життя. Адже Бог створив людину не для того, щоб вона завжди відчувала льодяні обійми неминучості смерті та блукала без мети та надії на спасіння, а щоб вона користувалася своїм розумом та вірою як кермом, який за всю її плідну працю приведе до Нього, у Царство вічності. Повнота історії, пише з цього приводу Є.Трубецької, підносить дух, завжди повний животворящою силою над життєвою суєтою, завершує просвітлення тимчасового, щоб перемогти скорботу приречення та знайти радість у пробудженому житті³.

Отже, християнська есхатологія долає дуалізм двох світів, надихає людину вірою у спорідненість божественного помислу та її творчої праці. Внутрішній розвиток позитивної повноти історії призводить до релігійного самовизначення та кличе її принести власні дари Христу, як волхви Віфлеємському младенцю. Месіанство не зневажає самодіяльність історії, її новопороджені форми буття, воно засвідчило зростання духовної зрілості людини, її права на безсмертя і тим самим довело, що воно вище розуму та його емпіричних коренів. Її монотеїстична прозорість у спокутуванні, селекції богоподібних обранців, які проявили себе не у тимчасовості боротьби за існування, а в пантеїстичній культурі духовного подвижництва, спорідненій трансцензусу, яка найбільш виразно розкривається в ідеї всеєдності. Поглинаючи в себе попередній досвід історії, а разом з ним глобально осмислену феноменологію Духа, християнська месіологія виховує в суспільній свідомості культуру релігійно-онтологічного світогляду, яка особливо відчутно дає про себе знати під час інтуїтивно-екстатичних навіювань в екстазі безпосередньої єдності з вищими надприродними силами. Миттєве просвітлення душі містичними образами не зникають з часом, а залишаються в сутінках свідомості як пам'ять про перебування в ідеальному світі.

Розуму важко пояснити такий стан, тим більше зрозуміти причину душевного трепету та загально-психологічного збудження, викликаного несподіваним вторгненням у внутрішній світ людини невідомих посланців духа, які розбудили невидиме джерело невисловлених думок та непроявлених почуттів, що кодують блукаючі ще тривкі зв'язки людини з астральним світом, у чеканні їх повторного спорадичного прояву. І поки це

не відбудеться, людина відчуває себе земною істотою, відмірюючи свій, уторований прашурами шлях, декількома десятиріччями життя. Навіть праведник може на якийсь час похитнутися у своїй вірі, коли він на самоті відчуває тривкість власного життя перед стіною мовчання, що зберігає таїну безсмертя до останньої миті життя. Розум не в стані осилити пізнання вічності та метафізичних перевтілень Духа, який способом, відомим лише йому, безпомилково визначає тих та того, діяння яких, після смерті, зможуть поповнити мартиролог святих та поновити животворящу еволюцію всесвіту новими феноменами, більш доскональними формами життя та культур майбутніх позаземних спільнот.

Поки що такі думки – пожива для фантастики. Мушу зауважити: навіть у видатних представників цього жанру, чи то Лем, Кларк, брати Стругацькі, Азімов, Єфремов та інші, космічна Одисея Духа розкривається в тих же площинних вимірах нашої свідомості та мови, в яких неважко впізнати себе, але не наші перевтілення у потойбічному. Це фатальна неминучість всіх наших заблуджень та помилок у пізнанні метафізики, власне кажучи, завжди тасмничої, оточеної космічними еліпсами, а тому завжди неможливою для порівнянь. Все, що відбувається в її незвичному просторі та хроносі, перевищує можливості нашої свідомості незалежно від часу, обсягу знань та духовного зору. Кожна спроба екстраполяції понять розуму на сфери, які ми за старою звичкою називаємо надчуттєвим і навіть божественним світом, дає один і той же результат – уподібненням. Проте, це лише умовність, яка відкриває нові обрії пізнавального простору та водночас утворює гносеологічні тупики в наступних генераціях нових ідей. Розум важко переконати в реальності непізнанного. І в цьому є якийсь прихований смисл. По суті, у непізнанному – квінтесенція гносеології, суть якої в тому і полягає, писав К.Ясперс, щоб через розуміння наштовкуватися на справжнє незрозуміле⁴.

Думки про смерть та безсмертя навіюють смуток про незавершене життя у своїй одиничності та заинені, передчасно, не встигнувши зробити найважливішого, коли здається ум був перед порогом мудрості, але не зміг переступити. У грузинського філософа Мераба Мамардашвілі є неординарне афористичне визначення непізнаної людини: "Людина вище, ніж вона є". Думка за своєю глибиною та значенням переважає багато з того, що ми знаємо про людину з антропологічних джерел. Її потаємний смисл у дуалістичній дисгармонії екзистенціально пережитого та невисловленого, а тому віртуально існуючого, але не здійсненого за життя. І як підсумок, людина уходить з життя незавершеною, з думками, відкритими тільки її серцю та виявленим почуттям. Як правило, невисловлені думки відзначаються неординарністю своїх духовних джерел,

відображують не рівень усвідомленого та зрозумілого, а більш за все болісне переживання суперечності чистої суб'єктивності самосвідомості та опрідеченої деперсоніфікованої суспільної свідомості. І поки цей дивний феномен душевної генерації думок та ідей буде нагадувати про себе, збуджувати активність думки та почуттів, людина сприйматиме смерть як особисту трагедію, що примушує її змиритися з скорботою матеріальної тимчасовості та зникнути назавжди. Звідси нігілістична зневага до вигадок про вічність матеріальних благ, які у потойбічному світі зберігають привілеї померлих у земному житті. Ще Монтень з цього приводу слушно зауважив: "Коли Платон говорить про тілесні нагороди та кари, що чекають нас після розпаду наших тіл... або коли Магомет обіцяє своїм єдиновірцям рай, устелений килимами, оздоблений золотом та дорогоцінним камінням, рай, в якому нас чекають діви незвичної краси та вишукані вина, то для мене ясно, що це говорять насмішники, які пристосувалися до нашої дурісті"⁵.

Не розв'язують проблему "переселення душ" або збереження єдності двох протилежних світів і окремі спроби її логічного завершення за допомогою конструктивних методів раціонального обґрунтування, які хоч і відкривають "вікна" в метафізику суб'єктивного духовного досвіду, проте в цілому завершують загальну картину обжитої дійсності. Царство Божіє, резюмує з цього приводу В.Соловйов, досягається важкими випробовуваннями віри та духовного подвижництва, бо "ми знаємо, що життєве підвалин та утворення не впали разом з неба у готовому вигляді, що вони склалися у часі та на землі, а знаючи, що вони становлювалися, ми не маємо ніякої розумної підстави стверджувати, що вони сталися остаточно та в усіх відношеннях, що те, що дано нам у цю хвилину є цілковите закінчене, то кому ж, як не нам, працювати над продовженням справи... через людей, через їх думи та працю, в їх розумовому та життєвому подвигу"⁶. Проте, з іншого боку, продовжує свою думку мислитель, "людина поєднує в собі всеможливі протилежності, що зводяться до однієї великої протилежності між безумовним та умовним, між абсолютною та вічною сутністю і прихожим явищем або видимістю. Людина є разом і божество і нікчемність"⁷.

Отже, людина – це шлях до завершення єдності божественного світу, але ще не само завершення, і нерозуміння цього залишиться ахіллесовою п'ятою наших поглядів на вічність та її перевтілення.

Ідеалізація світлого майбутнього у земному житті як кінцевої мети людства – поганий порадник людини, оскільки вона перетворює життя у гонитву за самим життям, невиправданої втрати часу, безглуздох жертв, котрі зупинили свою важку подорож на закинутому тупику втрачених

надій. "Де стіл був повний страв, там гроб тепер стоїть; де бенкетує світ – надгробне стогнуть друзі, і бліда смерть на всіх глядить"⁸.

Кореляти історії, неминучі супутники обновленських ідей, можуть лише екскурсивно заповнити ступені та етапи історичного руху, але не смисл, внутрішню форму руху, наперед визначеність його есхатологічного завершення в трансцензусі. "Коли ми думаємо про історію, про загальну долю людства, ми якимось забуваємо, що історія людства є лише обривок та залежна частка космічної історії, світового життя як цілого... З усіх сторін людство оточують сліпі сили, фатальні, сліпі необхідності космічної природи... А в наших грудях – а саме в особливості душі людства як колективного цілого, в серцях народних мас – живуть пристрасті та потяги, які також сліпі та жажливі, як і рештка космічних сил"⁹. Справді, глобальне осмислення історії людства, її гештальта, невидимих сил, які формують ступені росту, а разом з тим тривкість їх існування, як незавершене буття, дає один результат: світ що утворений людиною – це випробовувань волі, творчих сил, права людської спільності залишити після себе слід у світі пробуджених душ, які стануть прологом нового народження та нового життя у Царстві Логоса. Власно кажучи, це питання про доцільність самої історії соціокультурних спільнот у Всесвіті, які концентрують навколо себе вогнища суспільної спокути для майбутніх трансформ матеріальних структур космогенезу. Що ж, мабуть мав рацію великий німецький драматург та поет Ф. Шиллер, коли сказав: "Все великое земное, разлетается как дым – нынче жребий выпал Трое, завтра выпадет другим".

Слід зауважити, що в оцінках історії переважає думка, пише релігійний філософ Лев Карсавін, про віковичне прагнення кожного народу, класу до самоствердження за рахунок інших, навіть братів за вірою, інстинктивної безумності етнічного поглинання, примітивної заздрості до влади, чужого багатства та гіпертрофованої парамнезії колишньої значущості¹⁰. Прямим наслідком неприборканої стихії до панування сліпої одержимості до завоювань є братовбивчі війни, міжусобиці, колонізація, розбурхливі демонічні пристрасті навколо расових та міжконфесійних проблем. Все це настільки вивчене та описане, що мало у кого виникає сумнів відносно того, що історія написана кров'ю та гідна засудження. Якщо це так, то залишається чекати Месію як визволителя, який врятує людство та дарує вічний мир.

Але Ісус на запитання Пілата "Чи Ти Цар Юдейський?", відповів: "Моє Царство не із світу цього. Якби із цього світу було Моє Царство, то служба Моя воювала б, щоб не виданий я був юдеям. Та тепер Моє Царство не звідси... Я на те народився, і на те прийшов у світ, щоб засвідчити правду. І кожен, хто з правди, той чує мій голос", (їв. 18, 36).

У посланні до Коринтян апостол Павло попереджує про неприпустимість змішання протилежних смислів ідеї Царства – земного, тобто тимчасового та тривкого і Божественного, правичі Господа, як фатальної помилки нетвердої віри. "Коли ми надіємося на Христа тільки у цьому житті, то ми найнешасніші від усіх людей... бо так, як в Адамі вмирають усі, так само в Христі всі оживуть". (1 Кор. 15, 19-22).

Важким та непередбаченим був шлях очоловічення на маленькій планеті, що загубилася в галактичному скупченні, яку згодом назвали Землею. Скільки пам'ятає себе людина, її час був поглинутий боротьбою за самоствердження одноосібного права владики обжитого світу, відповідального за його долю в усі часи її життя. Залишена на самоті, вона мусила самотужки здобувати засоби до існування без шкоди для навколишнього середовища, виховувати разом з почуттям самозбереження межу споживацького самозадоволення та особистої прив'язаності до всього, чого торкалися її руки та справи. Непомітно для себе у неї з'явилися перші ознаки відношення, які згодом поклали початок паросткам самобутньої культури. Проте, цього виявилось замало для очоловічення – преформи богоподібності. Десь-то, у глибинах підсвідомості вона стала відчувати тривожні позови самовіддачі, ще не усвідомлену жертвовність, яка кликала її до спокути. Не підозрюючи існування внутрішньої таємничої сили, котра пробуджувала в ній це благовісне відчуття, людина інстинктивно потяглася до її джерел, як до світла, яке відкрило перед нею обрії майбутнього.

Долаючи тернини, що ставали на кожному кроці, людина все більше переконувала себе, що не тільки вогнем та мечем треба пройти по світу, щоб зібрати воедино до купи все людство та зберегти мир і злагоду, що істинне призначення людини бути будівничим, сіячем, а не руйнівником. Згодом все це прийме остаточну форму духовно-морального пробудження релігійної свідомості, яка упродовж тисячоліть невтомно підтримує подвиг та дерзання праці всього людства на шляху оновлення свого життя. І доки всі сили, наснага та віра не будуть вичерпані, духовні Сутності вічності, як пророкував ще Піфагор, будуть порівнювати наслідки дій, помилок та добродієсності минулого з тим, що втілили в себе душі, які мудро розподілять смертних та безсмертних. Цю істину філософ висловив у своїх віршах, названих золотими:

"Ти побачиш, що муки, які пожирають людей,

Суть плоди їх же вибору; і що нещасні

Шукають далеко від себе тих благ, джерела яких, знаходяться в них самих."¹¹

Ми не знаємо і не можемо знати, коли відбудеться кінець світу. Але свята віра в месіанську ідею, есхатологічне завершення історії в

неосяжному часі допоможе глибше зрозуміти закони всесвітньої духовної еволюції, щоб ми остаточно не скам'яніли в мирському світі та увійшли у безсмертя, збагачені досвідом духовного подвижництва. Отже, християнство збагатило земне життя невичерпністю духовних джерел, облагородженням людини, можливістю її преображення в Царстві Божім як ідеалу завершеного буття.

¹ Булгаков С.М. Православ'я. – К., 1991. – С. 217.

² Там само.

³ Грубецкой Е. Смысл жизни. – М., 1994. – С. 300.

⁴ Шюре Э. Великие посвященные. – М., 1914. – С. 447.

⁵ Монтень М. Опыты. Кн. II. – М-Л., 1958. – С. 146.

⁶ Соловьев В.С. Соч., т. 7. – М., 1993. – С. 20

⁷ Соловьев В.С. Соч., т. 3. – М., 1999. – С. 166.

⁸ Державин Г.Р. Избранное. – М., 1957. – С. 174.

⁹ Франк С.Л. Смысл жизни. – М., 1994. – С. 530.

¹⁰ Карсавин Л.П. Философия истории. – С-Пб, 1993. –С. 128.

¹¹ Шюре Э. Великие посвященные. – М., 1914. – С. 289.

**Филипович Людмила,
ст. науковий співробітник Інституту
філософії НАН України, Київ**

Християнство: здобутки двохтисячолітньої історії і проблеми сучасності

Підводячи підсумки історичному розвитку християнства за 2 тисячі років, частіше всього звертають увагу на кількісні показники. А вони вражаючі. Християнство – найбільш чисельна і поширена релігія в світі. За даними Всесвітнього Євангелізаційного Руху (Global Evangelization Movement), 2 млрд. вірять в якусь форму християнства. Загальна кількість членів Церкви складає 1,898 млрд., з яких 1,3 млрд. регулярно відвідують храм.¹ Як сповіщає "Міжнародний бюлетень місіонерських досліджень", у 1980 році християни склали 32,8% від населення Землі, в 1993 – 33,5%, а на 2006 рік прогнозується, що чисельність християн зросте ще на 500 млн. чоловік, що складатиме 35% населення світу. Тобто за 1980-1993 рр. кількість християн збільшилася на 440 млн. або приріст склав 31% при загальному збільшенні населення планети за той же час на 28%. Іншими словами, темпи збільшення чисельності християн перевищують темпи зростання населення Землі.

Найбільше християн проживає в Європі та Америці, де кількість громад і прихожан дещо стабілізувалася і їх приріст складає відповідно 2 і 16 відсотків (за 1980-1993 рр.). Потужно виросли за ці ж роки християни у Східній Азії за рахунок Китаю, де приріст складає 500%. Зростатиме, але не такими темпами, кількість християн в Латинській Америці та Африці (відповідно 27 і 72 відсотки). Тобто до 2006 року, за оцінками експертів, темпи зростання християн у світі зберуться у вказаних межах, а в Європі – території традиційного поширення християнства – очікується навіть зменшення до 2%, що пов'язано із демографічними проблемами різних частин світу.

Християнство за своїми конфесійними визначеностями багатомірне. В 1980 році у світі існувало всього 1720000 церков, які належали до 20800 різних течій. Обидві цифри зросли в середньому на 17% в 1993 році.² Так, серед християн у 1980 році існувало 17500 християнських організацій, в 1993 – 22000 і 5200 так званих біляцерковних організацій.

Серед трьох основних гілок християнства також відбувся певний геополітичний розподіл. Так, католики переважають у Західній Європі, Америці, протестанти – в Центральній і Північній Європі та Америці, а православні – у Східній Європі.

Своїм зростанням християнство в основному зобов'язано п'ятидесятникам і харизматичним рухам, які в 1980 році склали 11% від усього християнського населення, то в 1993 – їх вже 23%, і кількість продовжує зростати. За даними Всесвітнього Євангелізаційного Руху, на сьогодні їх нараховується 482 млн. і біля 680 млн. – це потенційні віруючі.³

Але відносна більшість християн у світі не є абсолютною. Християни мають зважати на те, що, крім них і 774 млн. невіруючих та 151 млн. атеїстів, у світі біля 1 млрд. мусульман, 786 млн. індуїстів, 362 млн. буддистів, 225 млн. прихильників язичницьких релігій, 102 млн. сповідників нових релігій, по 20 млн. сикхів та іудаїстів, інших – 230,6 млн.

Релігійна карта світу і сучасна статистика релігій – це результат тривалого релігієпроцесу, який специфічно розгортався на окремих континентах, у зіткненні і протистоянні різних релігій, визначивши сучасну конфесійну конфігурацію різних частин світу. Незважаючи на те, що релігійна карта планети в цілому окреслилася, розвиток релігій не припинився. При безумовному домінуванні великих релігійних світів – християнського, ісламського, індуїстського, буддистського – все одно виникають нові релігії, швидко розвиваються "маргінальні" релігійні течії, різні навколорелігійні та навколоцерковні рухи. У процесі їх життєдіяльності і взаємодії виявилися характерні особливості у статусі, розвитку окремих релігій, зокрема християнства.

У результаті деяких глобальних трансформацій у релігійній сфері, які відбуваються на фоні стрімкої десакралізації культури, секуляризації всіх сторін життя і галузей суспільства, майже цілковитого визнання принципу світськості держави та освіти, утвердження цінності індивідуальної свободи та суспільного прогресу, християнство зазнало деяких як зовнішніх, так і внутрішніх втрат. На межі століть воно зіткнулося з проблемою загострення, аж до релігійних зіткнень, взаємин між державами, орієнтованими на певні релігійні пріоритети. Християнство опинилось в епіцентрі таких протистоянь, які воно не в змозі подолати. Християнські церкви зустрілися із суттєвими змінами в характері релігійності сучасного віруючого. Сьогодні вони потерпають від низької частоти відвідувань прихожанами храмів, малої кількості хрещень, священницьких покликань. Зменшується кількість віруючих в індустріально розвинутих суспільствах, зростання їх за рахунок Латинської Америки, Східної і Південно-Східної Азії, Африки призводить до падіння рівня освіченості сучасного віруючого. Західний варіант християнства, що поширений в Європі і Північній Америці, втрачає лідерство в християнському світі. Активнішими стають незахідні країни, які дають сьогодні 5/6 всіх християнських місіонерів світу.

В цих умовах – умовах зростання кількості та різноманітності релігій, тих глобальних змін, що відбулися в них, християнство вимушене визначитися щодо свого статусу у світі, політики до іновірних, невірних, атеїстів, можливості і меж екуменічного діалогу, інкультурації тощо.

Серед безлічі проблем, які в реальному житті доводиться вирішувати християнам, назвемо таку – формування відносин з віруючими новітніх релігійних течій. Загалом можна сказати, що ставлення різних конфесій до НРТ є своєрідним індикатором ступеня усвідомлення традиційними церквами своєї довершеності і самодостатності. Рішуче відкидання новими рухами традиційних церков природно викликало зворотню неприязнь. Християнська церква прагне попередити всіх про небезпеку НРТ і дискредитувати останні. Тобто, конкуренція між традиційними церквами і неортодоксальними релігійними рухами очевидна. Але є різниця між тим, як виборюють свою правоту і місце у світі релігій католики, православні, протестанти.

Православні. Для більшості з них культу – це зовнішній ворог, проти якого можна підняти підупалий дух православного народу, сконцентрувати його сили. Але навіть серед православних чуються цивілізовані голоси, прикладом чому є стаття ігумена Інокентія (Павлова).⁴

Православні у боротьбі із "сектантством" – найбільш послідовно суб'єктивні, що відкрито читається у "противосектантском издании" "Миссионерское обозрение" (з благословління єпископа Белгородського і Старооскольського Іоанна).⁵ Ту ж нелюбов до "ворогів своїх" демонструє створений Центр реабілітації жертв нетрадиційних релігій пам'яті А.С.Хомякова, який очолюється православним священником Олегом Стеняєвим, який одночасно є головою редакційної ради "Миссионерского обозрения". Відомий сектоборець Олександр Леонідович Дворкін (канд. богослов'я, доктор філософії) очолює Інформаційно-консультативний центр свмч. Ірінея, єпископа Ліонського. Якщо О. Стеняєв ще йде на діалог з різними церквами, сектами, вважає, що "найкраща форма спілкування між різними релігіями – це диспут" (хоча який може бути диспут, якщо він вважає, що "спасіння поза православною церквою немає", а буддизм та індуїзм називає "дремучим", Коран фанатичним, Веди – безумними), то О.Дворкін однозначно виступає за вигнання всіх неправославних із Росії.

Абсолютно справедливо відзначаючи негативність зневаги, взаємної ворожнечі, вандалізму щодо культурних і культових цінностей з боку православних віруючих, церква посилює опис кризи в православ'ї тим, що "українську душу терзають, шматують місіонери зі всіх сторін світу". Як пише настоятель Святоуспенського храму УПЦ МП

м.Хмельницького о. Леонід Лабунський, "нація ще не знала такої широкомасштабної експансії, а до чого це призводить видно хоча б на прикладі агресивної діяльності секти Білого Братства".⁶ Проблему примирення та об'єднання різних гілок православ'я священник пропонує вирішити через створення на Хмельниччині Подільського православного братства святого Володимира Великого, яке має намір захистити православ'я від різномастих груп та сект. Як на нашу думку дійсну проблему винесено за рамки самого православ'я; віднайшовши зовнішнього ворога, церква планує вирішувати свої проблеми, борючись з ним, а не вдосконалюючи себе, свої структури, методи душпастирського служіння, зв'язку з вірними.

Для православної церкви дуже важливо, на нашу думку, навчитися утверджувати свою ідентичність не стільки через критику і активне несприйняття іншого світогляду, що хоча і є, але тільки одним із обов'язків в утвердженні своєї віри, скільки шукати те, що зближує всіх істинно віруючих, прагнути бути відкритими до теологічних і моральних цінностей інших віросповідань, тобто доводити свою правоту-православність не через заперечення правоти-богославності інших.

Католики. Не подобаються секти і католикам, але вони діють інакше. Так, Римська Єпархія католицької церкви заснувала спеціальну службу, завданням якої є протистояти впливові НРМ на молодь. Враховуючи зростання інтересу до різного роду пророцтв і навіть сатанізму, в єпархії створений спеціальний відділ у справах "сект і культів". "Католицька молодь являє зараз групу підвищеного ризику, – заявив керівник відділу Сандро Леоні. – Власне на неї скерована діяльність керівників сект та культів, альтернативних релігійний рухів". Враховуючи, що в одному Римі 250 тис. людей втягнуті в діяльність НРМ, з метою вивчення і певної інформаційної протидії НТР Католицькою церквою у 1991 р. створена Консисторія (офіційна рада кардиналів) для обговорення деяких проблем, що турбують церкву, зокрема "агресивність сект", що спричинене "необхідністю більш глибокого вивчення явища НРМ. Необхідно також, по можливості, перешкодити їх поширенню". На конференції католицьких священників Америки, що відбулася у 1997 р., по-новому прозвучала проблема сект для РКЦ. Пропонується взагалі зняти поняття "сектант" з іновірних, а всіх християн вважати братами і сестрами у Христі.

Стурбованість з приводу діяльності сект поділяє і голова католиків європейської частини Росії архієпископ Тадеуш Кондрусевич, який вважає, що заборонними заходами тут важко чогось досягти. Сектами, якщо вони порушують законодавство, має зайнятися прокуратура.⁷ Така

позиція тотожна офіційній ватиканській, яка підтримує політику ОБСЄ щодо НРТ. Незважаючи на те, що "часами релігійні групи та секти можуть завдавати суспільству певних проблем, однак, допоки вони дотримуються діючого державного законодавства, кримінального кодексу у тім числі, то держава не має ніяких підстав виступати проти них та забороняти їх діяльність" (Заключний звіт зустрічі ОБСЄ, Варшава, 12-28 листопада 1997 р.).⁸

Позиція католиків зрозуміла, бо II Ватиканський собор взяв курс на діалог з іншими релігіями, в тому числі східними, а багато новітніх культів своїм корінням походять саме від цих релігій.

Взагалі історія взаємин католицької церкви і нових рухів нараховує вже десятки років. Починали вони, як і зараз православні, з огульного неприйняття, ворожого ставлення, конфронтації. Але, зрозумівши, що заборонами і неприйняттям проблеми не вирішити, перейшли до вивчення феномена. Так, характерно, що II Ватиканський Собор жодного разу не вжив щодо інших християн терміну "секта". Православних і протестантів католики вважають "розділеними братами", що говорить про тимчасовість такого стану. Термін "секта" не використовується католиками і по відношенню до більшості нехристиянських релігій. У політиці Ватикану щодо нехристиянських релігій, у тому числі і НРТ запанував діалогічний підхід, раціоналізм, коли переважає науковий аналіз, а не прокляття.

Відповідаючи на питання про можливість використання терміну "секти" і наявність критеріїв, за якими ту чи іншу групу можна вважати сектою, Ватикан ще у 1985 році провів унікальне соціологічне дослідження. На основі обробки анкет, складених і розісланих спеціальною комісією з п'яти ватиканських конгрегацій (Державний Секретаріат, Секретаріат Єдності Християн, Секретаріат із справ Нехристиянських Релігій, Секретаріат для Невіруючих і Рада з Питань Культури), був складений "Рапорт (Документ РКЦ) про секти або нові релігійні рухи". Документ цікавий тим, що базується на даних, надісланих регіональними і крайовими Конференціями Єпископатів РКЦ, тобто ці дані відтворюють картину по всіх країнах, де є католики. Ясно, що він, будучи надто репрезентативним щодо просторових рамок, обмежений конфесійним поглядом, але цілком відтворює ставлення католиків до НРТ. Подібного документа немає жодна інша церква світу. Показово, що автори Документа надають перевагу терміну НРТ, а не "секта". Характерною рисою Рапорту є те, що незважаючи на весь критицизм, йому притаманна оптимістична конструктивність, чого так не вистачає всім іншим церквам і релігійним організаціям у їх ставленні до

НРТ. Ця конструктивність виражається в тому, що наявність НРТ сприймається РКЦ не стільки загрозою, скільки стимулом для роздумів над долею власної церкви, над її майбутнім.

Документ демонструє високий рівень розуміння вартості людини як особистості, її свободи, поваги до людини та її права на віру у будь-якій формі. Метою документа визначено не стільки захист віри, скільки надання людині права на самостійну оцінку явища НРТ на основі об'єктивного аналізу їх історичного і культурного розвитку.⁹

Таке етапне дослідження і ознайомлення з його результатами всіх католиків інтелектуально і морально підготувало ґрунт для конкретних кроків католицької церкви щодо інших релігій. Свідомством тому є Синод єпископів Америки, який відбувся наприкінці 1997 року. Вперше в історії РКЦ так голосно прозвучала тема екуменізму та місіонерства, а врешті-решт і ставлення до НРТ. Ключовим питанням однієї з сесій Синоду став діалог з не-католиками, з приводу чого виступив о. Річард Ньюхаус. Він запропонував відмовитися від вживання слова "секта", коли йдеться про тих, хто є "нашими братами і сестрами у Христі, бо ми є ними, хочуть вони цього чи ні".¹⁰ Через зміну поглядів і відношення до не-католиків, у тому числі до НРТ, Синод закликав на практиці втілити теоретичні положення примирення і толерантності: спільно проводити євангелізацію населення, співпрацювати у боротьбі з культурою смерті тощо.

Більш радикальною щодо нехристиянських релігій та НРТ стала позиція католицької церкви на Синоді єпископів Азії, який проведено у 1998 р. В Азії, як ніде на іншому континенті, представлено релігійний плюралізм, і католицькій церкві необхідно відпрацювати свою політику щодо Церков Азії (іслам, буддизм, індуїзм тощо), задля проведення з ними реального діалогу. На відміну від інших континентів, де міжрелігійна ситуація простіша, оскільки правота християнства протистоїть неправоті атеїзму чи безвір'я, в Азії представники нехристиянських спільнот також претендують на правоту і для РКЦ важливо усвідомити і змиритися з істинністю багатьох релігій і церков.

Протестанти в більшості своїй переконані, що НРМ – це омана, в кращому випадку "нетрадиційний світогляд".¹¹ Недоліком таких досліджень є те, що вони іншу релігію розглядають з вузьких конфесійних позицій, шукаючи невідповідності чужих віровчень з біблійними положеннями у власному розумінні. Протестантські церкви, будучи з точки зору православ'я чи католицизму сектантськими, еретичними, аналогічно ставляться до НРТ, звинувачуючи останні в тому ж таки сектантстві та еретизмі. Цілковита незгода з вченням іншої церкви або секти все ж таки не свідчить про те, що сектанти – безбожники, серед

них, як вважають протестанти, багато щирих душ, бажаючих спасіння. Протестанти прагнуть віднайти способи зацікавлення новими рухами молоді, яка розчарувалася в "наркоманічній культурі", в сучасному технократичному суспільстві, яка шукає, духовний сенс буття і хоче позбутися забуття від тривог і розчарувань матеріального життя.¹² Почуття самотності, ізоляції, загубленість власного "я". Стомлена від невизначеності, молодь в нових течіях знаходить упевненість, хтось відповідає за все, і вносить в душу почуття спокою і безпеки.

Порівнюючи ставлення до сект різних конфесій, можна сказати, що крім конфесійних особливостей світосприйняття, що визначено віровченням тієї чи іншої церкви, багато залежить від загальнокультурного рівня розвитку того чи іншого представника церкви, тієї чи іншої церкви взагалі. Чим вона цивілізованіша, тим менш агресивна, чим більш вона культурна та освічена, тим менш нетолерантна.

Якщо прийняти точку зору Олександра Меня, який вважав, що "християнство тільки починається", то християнству належить глибоко задуматися над проблемою співіснування з іншими релігіями, іншими культурами. Можна по-різному уявляти майбутнє християнства, і футуристичні передбачення тут коливаються в екстремальних межах (від зникнення релігії взагалі до панування якоїсь однієї універсальної релігії), але небувалі масштаби й можливості культурних та інформаційних обмінів формулюють складні проблеми діалогу релігій, пов'язана з ними поляризація і боротьба всередині самих релігій загону фундаменталістів та модерністів і відповідно їх ідеологій, формують перспективу загострення конкуренції між різними релігійними традиціями. Важко сподіватися на можливість узагальнення всіх релігій у якійсь одній, оскільки поруч із тенденціями до конвергенції, сильні сепаратистські настрої в релігійному житті. В ситуації, коли християнство прагнуло б перетворитися на одну, привабливішу порівняно з існуючими релігію, від нього вимагається бажання і здатність до врахування культурних та історичних особливостей різних народів,¹³ до так званої інкультурації. Якщо католики теоретично і практично готові до таких процесів, протестанти йдуть цим шляхом, то православні тільки на початку самоусвідомлення себе як кафолічної, універсальної віри, яка відкрита всьому світу, а не обмежена тільки рамками національної культури.

Щоб бути успішним, бажано віднайти розумну міру минулим, традицією і адаптивними до сучасності рухами всередині церков. Треба визнати полірелігійність світу, геополітичний розподіл між різними релігіями, оскільки часи пошуку себе на нових територіях і закріплення

на них, хоч і це не знімається з порядку денного, минули, актуальнішим є вміння співіснувати з іншими, поважаючи права інших і утверджуючи свої власні на присутність у цьому світі..

¹ Християнський мир. – 2000. – №9.

² Релігії мира. – М., 1996. – С.384.

³ Християнський мир. – 2000. – №9.

⁴ Див.: Церковно-общественном вестник //Русская мысль. – 1997. – 2.Х. – С.5.

⁵ Додаток до г-ти "Православная Москва". – 1995. – №1 (XI-XII).

⁶ Агенція Релігійної Інформації. – 1997. – 5 грудня (№48).

⁷ АРІ. – 1997. – 29.серпня.

⁸ АРІ. – 1997. – 12 грудня.

⁹ Див. "Рапорт о сектах или новых религиозных движениях. Документ Римско-Католической Церкви" (рукопис) в перекл. з польської Сергія Нікітіна (1997).

¹⁰ АРІ. – 1997. – 5 грудня.

¹¹ Жукалюк Н.А. Движение "Харе Кришна" // Що таке Істина? – Бм., бр. – С.2.

¹² Там само. – С.6.

¹³ Малерб М. Релігії человечества. – М.-СПб., 1997. – С.485.

**Пол Слоан,
декан Міжнародного християнського університету, Київ**

Християнські цінності, економіка та бізнес

Мене запросили розповісти Вам про співвідношення між християнськими цінностями, економікою та бізнесом, а також про мій досвід в Україні. Звичайно, я розумію, так само як і ви, що тема велика і багатогранна, і майже неможливо повністю розкрити її зміст за такий короткий час. Проте, я буду діяти таким чином. По-перше, я дам вам синопсис (короткий огляд) християнських цінностей, які, я сподіваюсь, мають відношення до цієї теми. По-друге, я зроблю короткий підсумок західних економічних засад. По-третє, я розповім вам, як я розумію, перші дві теми у взаємному співвідношенні. На закінчення, я розповім, чому більшість спроб імпортувати західний економічний та діловий досвід в Україну у значній мірі не є успішним.

Християнські цінності

Всесвіт та все, що входить до нього, було створено Богом і так само, як будь-яке творіння, відображає характер творця. Всесвіт є упорядкованим, на протигагу хаосу, та керується згідно з упорядкованими правилами. Природні закони виявлені у творіннях, і людині

доступне знання цих законів. Важливо зрозуміти, що закони природи є не лише умовами матеріального світу (світу природи), а також є умовами людського світу, як особистого, так і колективного. Так само, як всі творіння, включаючи людину, підпорядковуються законам природи (наприклад, гравітації), людство підпорядковується законам, які керують людською поведінкою та суспільством. Закони, які керують індивідуальним життям та взаємостосунками, формалізовані (хоча недосконало) в суспільні закони, яким всі, незалежно від суспільного становища, влади або багатства, однаково підпорядковуються. Сучасна концепція підпорядкованості "правилу закону" історично походить від цих цінностей (ймовірно, це є коротким визначенням "правила закону").

Чесність, кредиспроможність та повага до інших

Певно, фундаментальнішою християнською цінністю є те, що всі індивіди заслуговують поваги, навіть любові. Ця цінність походить від розуміння того, що людина була створена за подобою Господа та від розуміння того, що Бог любить всіх у рівній мірі, та ми покликані робити теж саме. Повага та любов до всіх, незважаючи на недоліки кожної окремої людини, її слабкості та положення у суспільстві. Близьким є поняття того, що всі індивіди мають творчий потенціал, який може бути широко та специфічно розвинутий та спрямований. Кожний індивід є незалежною особистістю з тенденцією до виявлення егоїзму. Головним проявом цієї цінності є віра в те, що найкращим засобом контролювання "злих" тенденцій є заохочення до творчого використання можливостей та енергії.

Щодо поваги до особистості, найвища цінність полягає в чесності та кредиспроможності. Чесність та відвертість у всіх відношеннях – це спосіб показати повагу або любов до інших. Повага до інших демонструється, коли вони можуть поклатися на сказане або обіцяне нами, коли інші можуть довіряти нам, робити те, що ми будемо робити і розраховувати на той факт, що ми будемо виконувати зобов'язання.

Упорядкованість, раціональність та благодійність

Найвідмітнішою рисою, наданою людині, є вміння мислити, і Християнська цінність полягає в тому, що всі покликані розвивати та використовувати цю здібність не тільки в пошуках мудрості, але й у всіх сферах життя. Це є "аніمالістичне", і тому гріх жити згідно емоцій, почуттів та забобонів. Все, що досягає неймовірних меж, включаючи любов до життя або любов до багатства (що досягає неймовірних меж), – є гріхом. Раціональність, головним чином відображена в упорядкованості, її протилежність, є хаосом. Чим більше раціонального, тим більше упорядкованості. Узгодженість, раціоналізм набувають найвищого змісту. З Християнської

точки зору багатство та матеріальна забезпеченість є цінностями. Багатство – це дар Божий, і жадоба багатства або матеріального статусу ніколи не повинна ставати "надмірною". Бажання чого-небудь ніколи не повинне переважати турботу про інших. Багатство, отримане в "розумній мірі", найкраще використовувати приємним Богу чином. Іншими словами, багатство краще за все використовувати так, щоб воно було корисним не тільки собі, але й іншим. Таким чином, розвиток цієї цінності полягає в благодійності.

Праця як покликання

На завершення, я хочу коротко згадати християнську, особливо протестантську, точку зору щодо праці. Таланти та здібності, що необхідні для задоволення людського соціального життя, розподіляються Богом поміж людей. Особистості покликані використовувати свої, даровані Богом, таланти та здібності на найвищому рівні. Всі покликані виконувати свою роботу таким чином, щоб прославляти Бога. Робота – є одним із засобів поклоніння Богу і не має значення, де ми працюємо. На заводі як бізнесмен, як викладач або професор. Навіть, якщо хтось нещиро працює як службовець, інший працює для Бога з повною віддачею. Виконання своєї роботи якісно, ефективно і в повному обсязі є актом поклоніння.

Цінності, про які я тільки що розповів, розвинуті в християнських інтелектуальних традиціях, і були адаптовані західним культурним середовищем ще до розвитку якої-небудь економічної теорії, або навіть капіталізму. Зараз я хочу перейти до економічної теорії.

Економічна теорія

Економічна теорія – це система думок, що пояснює, як працює система виробництва та розповсюдження товарів та послуг. Коротко кажучи, так пояснюється більшість західних теорій.

Кожний має свої особисті інтереси, і кожний буде працювати для того, щоб їх задовольнити найраціональнішим шляхом. Оскільки раціональність є основою роботи взагалі, доцільні, раціональні (як соціальна динаміка) будуть діяти, як творча та домінуюча на ринку сила. Таким чином, розвивається те, що визначено як "ринкова економіка", – де сам ринок забезпечує основи для рушійної сили економічного розвитку. В ідеальному світі споживачі "раціонального" вирішують, які товари та послуги їм потрібні і за якою ціною. Потім виробники виробляють товари або надають послуги, які продавці (оптом та в роздріб) будуть реалізовувати споживачам. Вся економічна система (інвестування, банківська система, бізнесова практика, урядове регулювання, оподаткування) базуються на ринковій системі. Інвестори (приватні особи та організації), надають грошові засоби виробникам, сподіваючись на розумну віддачу у замін. Виробники виготовляють товари,

які потім продадуть продавцям за ціною, за якою вони зможуть отримати розумний прибуток. Продавці також очікують розумний прибуток, коли реалізують товари або надають послуги споживачам, які вважають ціну продукції розумною. В ідеальному світі особистий інтерес є зв'язковою ланкою на ринку і всі: інвестори, виробники, продавці, споживачі отримують прибуток. Чим ефективніше працює вся система, тим доступнішими будуть високоякісні та дешеві товари. Західні економісти вважають, що реінвестування для розбудови та поліпшення бізнесу превалює над використанням прибутку в особистих інтересах. Споживачі, які спроможні купувати високоякісні товари за меншою ціною, будуть використовувати збережені гроші або для купівлі більшої кількості товарів, або самі стануть інвесторами. Усі аспекти економічної системи, в ідеалі, регулюються змінами на ринку. Ринок, у свою чергу, регулюється (економісти говорять "ведеться") особистими інтересами, в рівній мірі інтересами інвесторів, виробників, продавців та споживачів. Доказом тому, що особистий інтерес, коли він застосовується раціонально кожною із цих груп, буде модифікований та якоюсь мірою стриманий таким чином, щоб створювати добробут цілої економічної системи (перекладений більшістю економістів як добробут в даному суспільстві). Бажані високоякісні, доступні товари будуть вироблені та широко розповсюджені з розумними витратами та розумним прибутком. Врешті-решт, рівень життя буде зростати. Та, безперечно, вдосконалення соціального та економічного добробуту може розвиватися до нескінченності.

Взаємовідношення між християнськими цінностями, економічною теорією та практикою бізнесу

Християнські цінності посідають центральне місце в культурному розвитку та інтелектуальних дискусіях ще з першого сторіччя нашої ери. Цей процес був посилений з початком того, що історики називають Епохою Відродження та з Протестантськими Реформами. До XVI століття цінності займали важливе місце в культурному середовищі, з якого розвинулася рудиментарна економічна теорія. Економічна теорія, така, якою вона є зараз, відображає культурні цінності, серед яких вона розвинулася. Економічна теорія є тільки одним із багатьох результатів розвитку того культурного оточення. Важливо розуміти те, що християнство в цілому неможливо обговорювати тільки в рамках відношення до економіки та бізнесу. Християнство набагато більше за це. З іншого боку, економіка та бізнес можуть бути зведені до християнства – особливо на Заході.

Враховуючи історичну послідовність, ми можемо стверджувати: помиляються ті, хто вважає, що саме капіталізм створив сучасну систему християнських цінностей. Дійсно, очевидним є той факт, що система цінностей – це головна причина, ймовірно навіть, необхідна передумова

індустріальної революції та сучасної економічної системи з теоріями, які намагаються пояснити цю систему. Ця точка зору переконливо захищалась такими діячами як Макс Вебер, інші дискутували та сперечалися на цю тему. Підсумовуючи, ми можемо сказати, що відношення між західними християнськими цінностями, західною економічною теорією та діловою практикою, є однією із необхідних передумов та результативним ефектом. Іншими словами, якщо в суспільстві немає необхідних передумов, коли не діє ідеальне підтримуюче правило, і підпорядкованість закону, розумне обмеження багатства та ідея благодійності відсутні, тоді західна економічна теорія не буде працювати.

Твердження, що християнські цінності були важливими для розвитку західної економічної системи – не є твердженням про те, що вони були її єдиною причиною. Економічні теоретики ХХ сторіччя, прихильники емпіризму та позитивістських програм, вбачають динаміку в самій системі. Багато людей відмовляються розуміти та приймати важливість цінності, яка підтримує теорію, роблячи наголос на механічних моделях, які абстрагуються від реального світу. "Ринок" – це рушійна сила механічної моделі. Навіть тоді, коли релігійні корені загальноновизнані, існує думка, що вони більше не потрібні – система сама забезпечить принципи, які є необхідними для її функціонування. Таким чином, теорія стає ненадійною по відношенню до самого середовища цінностей, які є важливими для її розвитку.

Це все і призвело нас до ситуації, яку ми маємо в Україні на сьогодні.

Сприйняття, засновані на моєму українському досвіді

На початку перебудови у другій половині 80-х та після наступного розпаду Радянського Союзу, західними націями були розроблені економічні програми з метою впровадження західної економічної теорії та практики для всього регіону. Спочатку, програми були розроблені з точки зору того, що існував вакуум, який залишився після розвалу радянської системи. Ринкова економіка до теперішнього часу – це абстрактна теорія, що була нав'язана як єдиний засіб, який приведе до економічного росту, стабільності та процвітання регіону. І хоча зв'язок залишається невизначеним, очікується, що завдяки економічним реформам громадянське суспільство та демократія розвинуться.

На мою думку, фатальна помилка була зроблена в програмах, що впроваджуються інтернаціональними фірмами. Фатальна помилка – це припущення, що розпад Радянського Союзу залишив позаду вакуум. Припускалося, що Україна була фактично пустим економічним простором, і все, що необхідно було зробити, – це закинути в цей пустий простір економічні теорії, які мають працювати так само добре, як і на

заході. І все інше: ріст продуктивності, економічна стабільність і розвиток тощо придуть автоматично.

Проте, Україна не була пустим простором, чи не так? В Україні є власне суспільство, власні соціальні структури, і власне середовище цінностей. І це середовище цінностей відрізняється від західного. Коротко кажучи, закон, особливо громадянський, пов'язаний з громадською думкою, з владою та зацікавленими групами. Лише дехто може сперечатися з тим, що всі однаково підпорядковуються закону. Західне поняття "Правило закону" не завжди є сприйнятним. Таким же чином, чесність і кредитоспроможність, більшістю своєю базуються на оцінці можливості зрозуміти те, що в ідеалі відвертість і чесність цінуються дуже високо. Повага до особистостей надається згідно соціального статусу, а не за особистими якостями кожного індивіда. Співвідношення представляються найвищою цінністю, ніж раціональність; аксіома "Це не те, що ви знаєте, а кого ви знаєте" набуває додаткового змісту в цьому випадку. Коли йдеться про прибуток, наголос скоріше робиться на збереженні та реінвестиціях – це питання того "Як багато я зможу взяти?" Благодійність, навіть тоді, коли вона взагалі розглядається, аналізується з позицій корисності для донора в очах громадськості, а не з позицій моральної відповідальності. І робота, те що має бути зроблено, сприймається більшістю як рутинна – робота не має своєї внутрішньої цінності, і це, звичайно ж, не пов'язано з поклонінням. Я не стверджую, що українське середовище цінностей краще або гірше за західне. Я тільки доводжу, що воно відрізняється, і у значній мірі. Західні економісти висловлювали подив, що програми, які вони так старанно розробляли та втілювали час від часу, знов не отримували очікуваних результатів. Але якщо передумов, які необхідні для того, щоб система працювала не існує, то чому тут дивуватись?

Бізнесова та управлінська освіта в Україні

Все, що я розповів дотепер, безпосередньо пов'язане з діловою та управлінською освітою. Згідно з першим підходом, принципи маркетингу, менеджменту, економічної теорії, фінансів та бухгалтерського обліку можуть викладатись, як чиста теорія, що не пов'язана з реальним світом. Наголос на такому підході такий – "Як робити бізнес". Такий підхід може працювати в культурному середовищі, яке містить цінності, що підтримують теорії. Проте, коли наші студенти залишають таку програму, їм все рівно ще потрібно увійти в українське культурне та ціннісне середовище. В такому середовищі шанси, що теорія спрацює без модифікацій, – мінімальні.

Другий підхід – це викладання тих самих предметів, але таким чином, щоб і теорія, і цінності, що лежать в її основі, були наголошеними. Така

освітня програма підкреслює моральні, етичні та соціальні аспекти бізнесу та управління. Мета отримання прибутку досі важлива, але не менш важливою є особиста відвертість, етичні та соціальні зобов'язання. Іншими словами, християнські цінності можливо вивчати, так як вони мають відношення до бізнесу і управління. Тоді, коли студенти закінчують свої навчальні програми, вони виносять не тільки вміння вести бізнес, але також ціннісну орієнтацію, яка потрібна для успішного впровадження цього вміння. Вони все ще повинні увійти в українське культурне середовище, але тепер у них є більше шансів, що вони будуть впливати на це середовище, значним чином у підтримці не тільки економічних, але також соціальних та політичних реформ.

Ми в Міжнародному християнському університеті (Київ) сповідуємо інший підхід. В Університеті викладається західна практика управління та бізнесу. Але наші програми також розроблені для викладання та розвитку системи цінностей, в які впроваджена західна модель. Наприклад вступ базується на конкурсному іспиті. Тести побудовані для вимірювання відмінностей у сприйнятті студентами матеріалу. Студенти дізнаються, що вони заробляють оцінки, а не просто "отримують" їх. Списування на іспиті або на інших роботах з предмету може призвести до виключення з університету. Оцінки за предмет відображають досягнення студента, наприклад, відмінна оцінка ставиться тільки за відмінні досягнення. Відвідування є обов'язковим, активно заохочується робота студентів на лекціях. Розмови або інша стороння діяльність на заняттях може стати причиною виключення з класу. "Правило закону" змодельоване так, що всі правила та розпорядження записані в студентській книзі. І всі правила однаково стосуються всіх. Ми стверджуємо, що викладання та розвиток цінностей християнської моралі разом із знанням бізнесу та менеджменту, є не тільки корисним, але й необхідним для підготовки студентів, для успішної ділової діяльності на глобальному ринку.

**Гануліч Петро,
заступник Президента Української уніонної
конференції церкви адвентистів сьомого дня**

Християнський бізнес

1. ПРАЦЯ, ЗАПОВІДАНА БОГОМ

Бут.2:15 "І взяв Господь Бог людину, і в Єдемському раї вмістив був її, що порала його та доглядала!..

Вих.20:8-9 Шість днів працєю і роби працю свою, а день сьомий – субота, для Господа Бога твого".

Релігія, яку ми сповідуємо, покладає на нас такий же обов'язок працювати, як і відвідувати церкву в суботу.

В деяких релігіях – вихідних, святкових днів більше ніж робочих.

Деколи ми працюємо не досить старанно. Витрачаємо години, дні, навіть тижні, не займаючись, якоюсь корисною працею. Від цього страждають наші сім'ї. Апостол говорить: "Якщо ж хто про своїх, особливо про домашніх не піклується, той відрікся від віри і гірше невірною".

Ми ганьбимо Бога, якщо навіть деякий час проводимо в неробстві, а потім беремо гроші в борг для того, щоб прогудувати свою сім'ю.

Всі: і дорослі, і діти повинні засвоювати основи корисної практичної праці. Кожний повинен володіти якимось ремеслом. Це може бути пошиття одягу або інший вид діяльності, всі повинні вміти застосувати свої сили і здібності в потрібній справі. І Бог готовий примножити дарування всіх тих, хто прагне вдосконалювати свої практичні знання.

Слово Бога навчає: хто не працює, той хай не їсть. Господові неприємно, якщо одні будуть багато і ретельно працювати, а інші жити за чужий рахунок, втікаючи від роботи. Даремна витрата часу і недостатність наполегливості приводять до бідності. Якщо ці недоліки не будуть усунені тими, у кого вони помічені, усяка допомога їм буде тотожна намаганням поповнити скарбами кошик з дірками. Це неодмінно приведе їх до бідності, і ми повинні будемо виявляти турботу і співчуття до таких невдах.

2. ВОЛОДІННЯ БАГАТСТВОМ НЕ Є ГРІХ

Біблія не засуджує багатих людей за те, що вони багаті, вона не вважає володіння коштами гріхом і не вважає, що гроші – джерело усякого зла. Навпаки, Писання говорить, що Бог дає силу набувати багатство. Це вміння є благословенням, якщо присвячене служінню людям. Біблія заохочує обдарованість і прагнення до прекрасного, тому

що все це – плід мудрості, що виходить від Бога. Сумнівно, що ми досягли б більшої чистоти і святості серця, зодягнувшись в плащаницю або позбавили свою оселю комфорту, краси і затишку.

Писання говорять, що багатство приносить біду в тому випадку, якщо закриває собою нетлінні скарби.

Слово Бога називає коренем всякого зла жадобу до грошей. Гроші самі по собі є дарунком Божим людям і повинні бути вірно використаними для суспільства. Бог благословив Авраама і нагородив його худобою, сріблом і золотом. Біблія відмічає і те, що в знак небесного сприяння Бог дарував Давиду, Соломону Іосафату, Єзакії велике багатство і славу. Подібно до інших Божих дарунків, володіння багатством накладає велику відповідальність і приховує в собі великі спокуси.

Любов до грошей паралізує розум людини. Багатство захоплює, і дії багаті людини інколи схожі на безумство. Чим більше мають багаті люди, тим більше вони хочуть мати. Страх перед можливим банкрутством росте в міру збільшення їх капіталів. Вони прагнуть нагромадити якомога більше, щоб гарантувати своє майбутнє. Вони закриті й егоїстичні, покладаються на себе, не довіряючи Богу. Сумнівно, що такі люди усвідомлюють, що вони убогі в очах Бога.

Вірна людина, яка надіється на Бога, в Його очах буде багатою, якщо розумно використає те мале, що має для благословення інших. Вона бачить, що її ближній має потребу, і не може залишитися байдужою, тому що міцно пам'ятає Божу заповідь: "Полюби ближнього свого, як самого себе". Вірна людина знає, що служіння ближньому важливіше, ніж все золото світу.

3. ЧЕСНІСТЬ У БІДНОСТІ

Якщо ми проявляємо по відношенню до ближніх хоч крихітку нечесності або безсоромно їх обманюємо, то це значить, що таким же чином ми поведимося і з Богом. Люди, уперті в нечесності, будуть жити за своїми принципами до тих пір, поки не поставлять під удар власну гідність і успіх. При великій інтеграції виробництва без довіри один одному і чесності неможлива діяльність. Головна потреба країни – люди, які працюють по совісті, які не обманюють і не крадуть. Таким можна доручити дорогі технології і вкласти великі кредити.

Око Господнє спостерігає всі сфери бізнесу і за всіма відділами виробництва. Якщо людина набуває матеріальні блага способом, що засуджується Писанням, вона досягне багатства шляхом ганьби. Невгамовна жадоба до прибутку приведе до нехтування Божими принципами. Під впливом цього вони почнуть топтати віру, прагнучи

досягти успіху в комерції будь-якою ціною, не враховуючи інтереси вдів, сиріт і відмовляючи бідному надати допомогу.

Християни повинні виявляти у своїй діяльності вірність і ретельність, намагаючись приносити користь і справляти добрий вплив на інших людей. Порядність і чистота повинні супроводити кожний початок, всіляку операцію. Християни – світло світу. В праці християнина не повинно бути вад, немає місця безчесним вчинкам.

Брати участь в спекулятивних операціях – небезпечна ідея для християн. Вони потрапляють під владу сатани, піддаючи себе великим спокусам, розчаруванням, переживанням і невдачам. Виникає хворобливе збудження одержати прибуток швидше, ніж дозволяють реальні обставини. Їх оточення відповідно змінюється – всі навколо одержимі гонитвою за прибутком. Але дуже часто їх очікування не збуваються і розчаровані, вони швидше рухаються назад, чим вперед.

Восьма заповідь

Восьма заповідь осуджує викрадати людей, работоргівлю, загарбницькі війни. Вона осуджує крадіжки та пограбування. Вона вимагає неухильної чесності навіть, в найдрібніших життєвих справах. Вона забороняє шахрайство в торгівлі і вимагає чесного розрахунку з боргами і своєчасної видачі заробітної плати. Ця заповідь говорить нам про те, що всіляке намагання добути користь за рахунок чийогось малого досвіду, слабкості чи нещастя записується як обман в небесних книгах.

4. ПОТРЕБА ЦЕРКВИ

Необхідно проявити делікатність, сприяння і щиру зацікавленість у пошуках підходу до тих, хто належить до вищих прошарків суспільства. Це коло людей незаслужено обділене увагою. Богу до вподоби, щоб ті, кому Він довірив багато талантів, пізнали вічну істину, яка суттєво відрізняється від того, про що вони чули раніше. Бізнесмени, люди, що обіймають відповідальні посади, володіють великими можливостями у сфері наукових досліджень, різносторонньо обдаровані, повинні бути серед тих, хто перші почують євангельський заклик.

Бог має потребу в людях, здатних думати на перспективу, які знають, що і як потрібно робити; в людях, які можуть бути добрими фінансистами і котрі будуть міцно спиратися на тверді принципи, в час кризи перед загрозою майбутніх небезпек.

Буряк Лариса
зав. кафедрою суспільних наук
Національної академії управління, Київ

Єдина помісна Українська церква: міфи та історичні реалії

Навколо проблем створення єдиної помісної української церкви останнім часом багато дискусій, суперечок і непорозумінь. Але, як часто буває в нашому житті, ці самі непорозуміння виникають через невизначеність або неточність понять. Говориться здебільшого про "єдність", в першу чергу організаційну, яка вважається найвищою і кінцевою метою всіх процесів. На жаль, в більшості випадків поняття "єдина" щодо української церкви розуміється дуже спрощено, примітивно-утилітарно. В цьому контексті одні говорять про необхідність об'єднання всіх віруючих навколо УПЦ КП, інші плекають надію, що повернуться часи домінування Московського патріархату, а треті останнім часом взагалі залякують тим, що всіх об'єднає Ватикан під своєю владою, і православна церква начебто припинить своє існування в Україні, чому якраз і буде сприяти візит папи римського Павла-Івана II до нашої держави.

Отже, варто зупинитись на тому, яким змістом наповнено поняття "єдина" щодо визначення помісної української церкви, наскільки воно реально відображає ситуацію і з'ясувати, що таке взагалі "єдність" по відношенню до церковної діяльності в Україні.

Щоб довести необхідність створення саме єдиної церкви в Україні, як зразок наводяться, приклади або Польщі, де католицька церква виконувала і продовжує виконувати одну з провідних функцій у державі, або Росії, де так само протягом століть православна церква була могутньою опорою держави і навіть піднесення Московського царства у XV ст. починалось з ідеї "Москва – третій Рим, а четвертому не бути", сформульованої саме московськими ієрархами. Дійсно, приклади Польщі і Росії переконують, що церква насправді може стати активним фактором національної інтеграції. Та проблема в тому, чи буде корисним цей досвід для України? Перш за все, слід усвідомити, що релігійна ситуація, що склалась в Польщі та в Росії, значно відрізняється від релігійної ситуації в Україні.

Зараз релігійну палітру України можна окреслити як таку, що складається з трьох потужних сил, серед яких УПЦ МП, блок УПЦ КП та УАПЦ та різнобарвний союз протестантських церков. Значну роль відіграють також католики, греко-католики та мусульмани. Крім того, в Україні, що являється поліконфесійною державою, немає жодної конфесії,

яка б домінувала в усіх її регіонах. Фактично, Україна поділена на зони впливу тієї чи іншої конфесії. Так, якщо в Галичині домінує УГКЦ, то в Центральній, Південній і Східній Україні – УПЦ МП. Тут же знаходиться велика кількість протестантських общин, в той час, як значну частину релігійної інфраструктури Криму складають мусульмани. Крім того, в багатьох областях релігійні впливи на населення розподілені між кількома конфесіями, жодну з яких не можна вважати переважаючою. Виходячи вже лише тільки з цього і не згадуючи інші фактори, досвід як католицької церкви в Польщі, так і православної в Росії, де переважна більшість населення належить лише одній церкві, не є придатним для України.

Слід зауважити, що саме слово "єдина" не зовсім доречно і правильне в даному випадку. Воно вже само по собі провокує думку, що всі церкви мають об'єднатися, принаймні ті, які вважають себе українськими. Але тоді об'єднаний процес заради створення єдиної української помісної церкви повинен охоплювати всі конфесії, представлені в Україні, включаючи крім православних, так само католиків, протестантів, греко-католиків, навіть мусульман і іудеїв, оскільки всі вони знаходяться в Україні. Але таке навряд чи можливо не тільки ближчим часом, а і в осяжно віддаленому майбутньому. Якщо в Україні і відбудеться об'єднання церков, то це будуть лише УПЦ(КП) та УАПЦ. Це, безумовно, буде важливим кроком в релігійному і в суспільному житті, але цю церкву, знову ж, не можна буде називати "єдиною".

Крім того, для України Польща і Росія не можуть служити прикладами, ще і по тій причині, що наша історія відрізняється від історії цих держав. Слід виходити з того, що Україна ніколи не була моноконфесійною державою, починаючи від часів Київської Русі і закінчуючи початком ХХІ століття. Ми маємо вже більш, ніж тисячолітню традицію існування поліконфесійності. Ретроспективний історичний аналіз як найкраще свідчить про це. Пригадаймо хрестоматійно відомі факти. Ще перед Володимиром Великим стояла проблема вибору релігії. У відомій легенді, про те, як Володимир хитався, обираючи релігію, міститься саме ця, надзвичайно актуальна для тодішньої Русі проблема "великого вибору". В літературі ще й зараз легенда переписується з наголосом на те, що вразило Володимирових послів в візантійському християнстві, а саме, розкішність обрядів та дозвіл на вживання алкогольних напоїв. Але не слід забувати, що більшість історичних джерел, особливо стародавніх, несуть більше так званої прихованої інформації, ніж відкритої, тобто такої, що лежить на поверхні. Задача історика полягає якраз у тому, щоб розшифрувати і побачити те, що криється за тим чи іншим фактом. Отже, згадана легенда,

перш за все, свідчить про те, що жодна з релігій не була домінантною в українських землях до офіційного прийняття християнства. Поряд з християнською традицією, яка поширювалась з часів перебування тут Андрія Первозванного, були сильними поганські вірування, які потім органічно вплелись у християнство, зробивши київський його різновид таким, що суттєво відрізнявся від інших. Іслам, як молода і потужна релігія, від початку свого виникнення, тобто з VII століття, шукав простір для свого поширення, а землі, що знаходилися на північ від Аравійського півострова, відкривали прекрасні перспективи для цього. Крім того, поширенню ісламу, як, власне, і юдаїзму на київських землях сприяли торгівельні зв'язки з арабським світом та із країнами Сходу взагалі. До того ж юдаїзм вкоринився тут ще від часів існування Хазарського каганату і ранньосередньовічний Київ вже мав досить потужну єврейську общину. Як свідчать деякі історики, за часів Володимира Рюриковича в Києві з'являється і перший домініканський монастир.

Поліконфесійність залишається і після того навіть, коли християнство в Русі стає державною релігією. Прийняття християнства в значній мірі вплинуло на міжнародний статус Русі, відвоювавши для неї почесне місце серед європейського християнського світу. В той же час воно майже не змінило внутрішньої розстановки сил, принаймні, Русь продовжувала зберігати свою полірелігійність.

Поліконфесійна традиція поглиблюється ще більше в наступні століття, особливо в XV та в XVI, коли до традиційно існуючих на українських землях конфесій, додаються нові, а саме, протестантські та уніатські, не говорячи вже про укріплення позицій чисельних римокатолицьких орденів в цей час. Як відмічав В.Липинський "історія українського різновірства в XVI і XVII ст. з його найвидатнішим представником Юрієм Немиричем, що в ім'я українства відрікся в кінці свого вільнодумного аріанства, може дати для цього багато ілюстрацій"¹.

Отже, не слід жахатися поліконфесійності, так само як і жахати нею. Крім того, поліконфесійність – це не так вже і погано і не слід сприймати її як ще одну національну трагедію української історії. Багато-хто вбачає саме в поліконфесійності одну з умов і запорук збереження демократії в сучасних суспільствах. Правда про це мало пишеться і говориться, оскільки дана теза не відповідає сучасній політико-ідеологічній кон'юнктурі.

Але, тим не менш, тут знову виникають певні історичні паралелі. Поліконфесійність, як власне і політеїзм, синонімічні демократії. Не заради апологетики, а лише тільки констатуючи факти, можна стверджувати, що абсолютна влада, автократія асоціюються з єдинобожжям і моноконфесійністю. Історія підтверджує це чисельними

прикладами, починаючи з найдавніших цивілізацій і закінчуючи сучасною. Відомо, що перша спроба ввести культ єдиного бога була зроблена фараоном Аменхотепом IV ще у II тисячолітті, тобто в той час, коли створювалась Єгипетська імперія і універсальний культ єдиного бога Атона значно краще служив її ідеологічним запитам, аніж традиційні єгипетські культури. Але, як відмічає Г.Померанц, "народ, не підготовлений століттями філософської рефлексії, відринув реформу. Єгиптяни відмовились від можливості створити імперію єдиного бога Атона. Вони більше дорожили звичним небом; і вони добровільно грали роль провінції у розпочатому процесі глобалізації"².

Приблизно теж саме відбулося, що і в релігійно-політичній реформі Аменхотепа IV–Ехнатона, можна побачити і в діях імператора Костянтина, який оголосив в IV столітті християнство державною релігією. В знаменитому гаслі "Сим переможеш!" досить прозоро відчуваються амбіції влади. І знову ж таки, рух Костянтина на Схід, до Візантії був не випадковим, а зумовленим цілим рядом факторів, одним з визначальних серед яких, до речі, була історична традиція східних деспотій без досвіду демократії. Рим географічний ще так чи інакше зберігав якісь спогади про роль сената, а у Візантії таких спогадів не було зовсім. Очевидно, саме це більш за все приваблювало на Сході Костянтина, в якому християнин природним образом поєднувався з імператором. Як відомо, Володимир Великий проводить релігійну реформу в X ст. так само заради укріплення монаршої влади в Київській Русі, яка теж являла собою по суті імперію.

Не слід також забувати, що протестантизм, який, як відомо, з'явився внаслідок ще одного великого розколу християнства, сприяв не тільки розвитку капіталістичних відносин, але і формуванню демократичних традицій в Європі.

Навіть короткий ретроспективний історичний аналіз переконливо засвідчує, що поліконфесійність є органічною складовою рисою цивілізаційного розвитку. Що ж стосується сучасної ситуації в Україні, то тут, як здається, найактуальнішою проблемою в діяльності церков є не їхня організаційна єдність чи роз'єдність, а, перш за все, єдність духовна, спрямована на виховання цінностей вічної і загальнолюдської моралі, на те, щоб обмежити "розбещений егоїзм і анархізм наших провідників, навчити їх бути добрими провідниками" і одночасно обмежити "такий самий егоїзм і анархізм тих, кому дають провід, навчити їх слухати своїх провідників та вічними бунтами не губити української справи"³.

Не менш важливою проблемою є відтворення в житті принципів реальної поліконфесійності, тобто досягнення взаємопорозуміння як між християнськими церквами, так і між різними конфесіями, представленими в

Україні вцілому. Досягнення цієї мети вимагає від держави мудрої і виваженої політики, яка здійснюється за принципом "всі різні – всі рівні". Порушення цього принципу, втручання держави в справи церкви і навпаки, церкви – в політику веде до поглиблення духовної кризи, а не до виходу з неї. За переконанням В.Липинського: "...коли ми, люди світські, будемо тим часом між собою і зі своїми священиками сваритися, котра релігія краща і котра нам швидше "Україну збудує", то при такому способі організації нашої боротьби за націю і державу ми ані держави не здобудемо, ані нацією ніколи не станемо, і тільки ту Церкву, яка би за оце не своє діло взялася, здеморалізуємо і скомпрометуємо"⁴.

Отже, світова цивілізація почала відлік третього тисячоліття, а українці мають ще один шанс щодо свого самотвердження. Враховуючи все це, а також досвід попередніх поколінь, слід чітко усвідомлювати, що запорука успіху у знаменитій формулі Августина Аврелія: "У головному – єдність, у другорядному – різноманіття, а у всім – любов".

¹ Липинський В. Релігія і церква в історії України // Знаки часу: До проблеми порозуміння між церквами.- К.: Сфера, 1999. – С.106.

² Померанц Г. Культ етики чи діалог культур // АРТ-панорама. Інформаційно-аналітичний бюлетень, №4(9). – 2001. – С.6.

³ Липинський В. Вказ. праця. – С.94.

⁴ Там само, С.93.

**ХРИСТІЯНСТВО
ТА
МОРАЛЬНІ ЗАСАДИ
ЕКОНОМІКИ І БІЗНЕСУ**

**Браславець Олексій,
викладач кафедри фінансів НАУ,
аспірант Інституту економіки НАН України**

Податкові відносини та фінансові інтереси суспільства у світлі соціально-економічної доктрини католицької церкви

Європейська цивілізація майже дві тисячі років вважається саме християнською цивілізацією. Вплив християнства (зокрема, Римо-Католицької Церкви) на формування європейських націй, держав та спільноти в цілому важко переоцінити, – система освіти, засади правового устрою, культура та мистецтво, морально-етичні норми, наука, державний устрій та загальні засади суспільного співіснування, – усі вказані досягнення європейської цивілізації беруть свій початок у християнському вченні. Не стала виключенням й така царина людського існування як економіка. В умовах зміни соціально-економічного ладу в Україні необхідна певна стратегія економічного розвитку суспільства. На сучасному етапі розвитку вітчизняного суспільства актуальним видається побудова в Україні соціально орієнтованої ринкової економіки з елементами державного регулювання. Зрозуміло, що пов'язані з такими реформами інші суспільні трансформації повинні базуватися на певних морально-етичних, філософських та теологічних засадах, носієм яких у суспільстві є Церква. Добрим прикладом такого можливого фундаменту є, на думку автора, соціально-економічне вчення Римо-Католицької Церкви. Головне в цій соціальній доктрині є те, що в постіндустріальному суспільстві тільки Римо-Католицька Церква зуміла створити чітку й логічну систему поглядів та методів впливу на процес розширеного матеріального відтворення в умовах глобалізації економічних та інших соціальних процесів.

Головним джерелом соціально-економічної доктрини (СЕД) як форми прояву Одрокровення, для католиків насамперед виступає Святе Письмо. Питанням податків та оподаткування в Старому та Новому Заповіті присвячено багато місць. При цьому велика увага приділяється такому аспекту податкових відносин, як розподільча (соціальна) функція оподаткування та дотримання інтересів платників податків. У Книзі Буття, 41:34-55 йдеться про необхідність перерозподілу доходів сучасного періоду на користь майбутніх періодів (Йосип рятує Єгипет від голоду), оскільки економічні процеси зазнають циклічних коливань. У Третій Книзі Царств, 12:3-20 розповідається про розпад царства Давида в результаті підвищення податкового тиску на царя Ровоама.

Чи не найпершою формою фінансових та податкових відносин у стародавніх суспільствах виступали внески на релігійні потреби. Мабуть, першу письмову згадку про це знаходимо у Книзі Левит (27:30-34). "...І всяка десятина

на землі з насіння землі та із плодів дерева належить Господові; це святиня Господня... Та всяку десятину з великої та малої худоби, з всього, що проходить під жезлом десятого потрібно присвячувати Господові... Ось заповіді, які дав Господь Мойсею для синів Ізраїлевих на горі Синай." (~ 1250 р. до н.е.)

В Новому Заповіті фундамент податкових відносин між платниками та державою закладений в Євангелії від Святого Марка 12:17 та Святого Луки 20:25 – Христос на запитання, чи треба сплачувати податки, відповів, що потрібно віддавати кесареві кесарево, а Богові – Боже. Таким чином, Новим заповітом встановлено чіткий розподіл між інтересами держави (кесаря) та людини, основне призначення якої є служіння Богу. У Посланні Святого Апостола Павла до римлян, 13:1-7 йдеться: "... треба коритися [владі] не тільки ради страху кари, але й ради сумління. Через це ви й податки даєте, бо вони [представники влади] служителі Божі, саме тим завжди зайняті. Тож віддайте належне усім: кому податок – податок, кому мито – мито, кому страх – страх, кому честь – честь." Таким чином, Святе письмо однозначно визначає, що обов'язок сплачувати податки є необхідним, але в розумних межах, таких, що не викликатимуть суспільних потрясінь та не сприятимуть зловживанню державних службовців.

В Середньовічній схоластиці філософською базою щодо фінансової політики стає шоста книга філософського трактату Аристотеля "Політика". Погляди давньогрецького філософа на фінансову політику є такими:

- одним із напрямків повинно стати скорочення витрат на утримання державного апарату управління;
- надмірне оподаткування може стати причиною загибелі або занепаду державного утворення;
- раціональне використання державних коштів розглядається Аристотелем як фактор, що стимулює ефективніше виконання державою властивих їй функцій;
- спрямування вільних залишків державних доходів на поповнення суспільного фонду споживання є неефективним фактором, що не сприятиме зростанню економіки;
- державна підтримка повинна мати цільовий характер, тобто, повинна надаватись виключно тим членам суспільства, які насправді цього потребують;
- необхідно проводити державну підтримку незаможних верств населення з метою залучення їх до активної економічної діяльності, сприяння інвестиційної активності цих громадян;

- основним джерелом фінансових ресурсів держави повинні бути заможні громадяни; при цьому рівень фіскального навантаження на них не повинен бути надмірним;
- внески заможних громадян на державні та суспільні потреби вигідні й самим заможним громадянам, оскільки ці кошти дозволяють уникнути соціальної напруги;
- для надання цільової допомоги соціально незахищеним верствам суспільства повинні створюватись спеціальні фонди коштів та майна, це схвально сприймається суспільством та зручно з точки зору державного управління.

У XIII столітті найвидатнішим філософом-схоластом та богословом Томою Аквінським (1225-1274 рр.), у Коментарях до Аристотелевої "Політики" та в "Сумі богослов'я" робилися майже аналогічні висновки. Але Аквінатові погляди на фінансову політику є дещо ширшими:

- розподіл суспільних благ є необхідною дією, що пов'язана з такими категоріями, як добро й справедливість;
- несправедливий розподіл ресурсів є суспільним злом;
- основна мета держави – підтримання добробуту всіх громадян; убогство не спонукає членів суспільства до збільшення та примноження суспільного багатства;
- розподіл благ необхідно проводити не тільки на користь окремих осіб, але й на користь базових територіальних утворень (філи та фратрії); тобто, суспільна рівновага потребує не тільки максимально можливої рівності громадян, але й рівності адміністративно-територіальних одиниць.

Модерний теолого-філософський підхід до питань ролі фінансової політики в суспільному житті знайшов своє відображення в так званій соціально-економічній доктрині Католицької Церкви. Її фундаментом є енцикліка (окружне послання) Римського Папи Лева XIII "Regum novarum" (1891 р.). Поява цього важливого документу пов'язана з посиленням протистояння людини праці та капіталу наприкінці XIX століття та є своєрідною відповіддю європейської соціальної думки на поширення впливу марксизму. Слід відзначити, що "Regum novarum" стала ідеологічною та світоглядною основою, на якій базувалась побудова європейської моделі соціально-орієнтованої ринкової економіки. Фінансова політика розглядається в цьому документі як частина комплексу заходів, основною метою якого є встановлення соціальної рівноваги та всебічна підтримка основних прав пролетаріату

Навіть побіжний аналіз наведеної цитати дозволяє зробити висновок, що фінансова політика, як складова соціальної доктрини Церкви, має цілий шерег позицій, які на сьогодні визначають фінансову політику європейських країн:

- абсолютно не заперечується провідна роль держави в регулюванні економічних процесів;
- спосіб утручання держави в економіку полягає в справедливому розподілі матеріальних благ на користь тих категорій населення, які цього потребують;
- одним із суттєвих чинників добробуту держави визначено помірний рівень оподаткування;
- надмірне оподаткування є протиприродним заходом, що спричиняє до порушення прав та інтересів особистості, власника та суспільства в цілому.

Цікаві та до сьогодні актуальні погляди на податки висловлені Римським Папою Іваном XXIII в 1961 році в енциклопедії "Mater et Magistra" ("Церква – Мати та Наставниця"). В ній Святіший Отець зазначає, що "Для досягнення гармонійного розвитку всіх секторів економіки необхідно, щоб державна влада звернула увагу (а особливо щодо сільського господарства) на розмір податків та інших обов'язкових платежів, на грошові кредити, на соціальне забезпечення, на ціни товарів... Коли ж ідеться про справу розміру оподаткування, то, ґрунтуючись на принципах справедливості та доцільності фінансової системи, це вимагає передусім, щоб податковий тягар відповідав платоспроможності громадян..." Звернімо увагу, що в сучасній Україні ці питання за 10 років існування державності навіть не ставились на концептуальному рівні.

Модерний напрям соціально-економічної доктрини Церкви став основою для побудови класичної моделі соціально-орієнтованої ринкової економіки (Німеччина, Швеція), основні риси якої такі:

- державою регулюються не тільки макроекономічні процеси, але й окремі сфери діяльності суб'єктів господарювання;
- питома вага підприємств державної форми власності та державного сектора економіки достатньо висока;
- вищий, ніж у ліберальній моделі, рівень регламентації ринкових відносин;
- державне регулювання соціальної сфери охоплює практично всіх членів суспільства і гарантує їм певний рівень задоволення потреб у житлі, охороні здоров'я, зайнятості тощо;

- питома вага коштів на соціальну сферу у складі витратної частини бюджетів значна;
- відповідно, загальний рівень оподаткування високий; податковий метод перерозподілу ВВП (як загальна сума, так і структура) спрямований на підтримку соціальної рівноваги.

Ця модель має в основі неокласицизм із превалюванням ідей Кейнса. До речі, можна виділити дослідження впливу соціальної доктрини Католицької Церкви та енцикліки "Regum novarum" на вчення Кейнса, випускника Кембриджського університету, де досить сильними були позиції вчених-католиків.

Нарешті, нинішній Римський Папа Іван Павло II в 1991 році, в енцикліці "Centesimus Annus" ("Сотий рік") відзначив особливості соціально-ринкової економіки, які потенційно загрожують окремії людині та демократичному суспільству в цілому:

- роль держави в економіці повинна полягати в створенні гарантій упевненості особи у можливості використання плодів власної праці – законодавчих, політичних тощо;
- іншим завданням держави є дотримання та захист прав людини в економічному секторі; це має досягатись не прямим втручанням чи створенням державних робочих місць, а шляхом створення умов для недержавного сектора задля максималізації зайнятості;
- тільки у виключних випадках держава повинна втручатись в економічне життя; особливу небезпеку несе так звана "Держава загального добробуту"; в таких державах безпосереднє втручання держави в управління та регулювання економічними процесами призводить до надмірного розширення бюрократичного апарату і відповідно до зростання державних витрат на його утримання.

Як бачимо, соціально-економічна доктрина Католицької Церкви чітко розрізняє інтереси суспільства та окремих людей з одного боку та держави з іншого боку. Роль держави в справі фінансових та податкових стосунків повинна полягати скоріше в перерозподілі коштів для соціального забезпечення тих суспільних прошарків та станів, які цього потребують. З іншого боку, власна економічна діяльність держави не є бажаною, оскільки потенційно обумовлює виникнення у державного апарату власних економічних інтересів, які в умовах публічно-владної монополії провакують державу до максимального вторгнення у всі галузі суспільного життя та суттєвого обмеження тим самим інтересів (у тому числі фінансових) інших членів суспільства.

Серов Сергій,

Донецький державний інститут штучного інтелекту, Донецьк

Християнство і бізнес

До сьогодні в багатьох сферах людського життя проблема порозуміння залишається невирішеною. Але головні фактори, що породжують цю проблему, вже відомі – це по-перше, багатозначність слів і, по-друге, це можливе неспівпадіння їх наукового та побутового понятійного навантаження, що проявляється в процесі спілкування. Тому за правилами методології, одним із головних етапів будь-якого дослідження повинно стати визначення конкретного, єдиного розуміння термінів.

Отож, спробуємо розібратися у питанні чи можливий саме християнський бізнес. З поняттям бізнесу ми не маємо проблем – цей термін чітко визначений у "Великому економічному словникові" як "ініціативна економічна діяльність, що здійснюється за рахунок власних чи позичених коштів на свій ризик та свою відповідальність, що ставить головною метою отримання прибутку і розвиток особистої справи". Треба зазначити, що ми будемо торкатися тільки глобального розуміння цього поняття.

Зрозуміло, що за проблему у даному питанні ми маємо не тільки і не стільки значення прикметника "християнський", скільки саме словосполучення "християнський бізнес". І щодо нього ми маємо декілька пояснень, які, звісно, кардинально змінюють сутність, а з нею – актуальність і проблематичність цього питання.

Перше трактування цього словосполучення традиційно – семантичне, яке висвітлює прикметник "християнський" як якість із усією смисловою навантаженістю. Певно, що "християнський" – це такий, який будь-що пов'язаний з Ісусом Христом, його вченням та церквою. Але тут ми наштотвуємося на першу розбіжність у розумінні. Уся справа в тому, що бізнес і вчення Ісуса та його церква – то є два різних поняття.

На побутовому рівні словосполучення "християнський бізнес" сприймається як оксюморон, тобто як сполучення контрастних за значенням слів, які разом дають нове поняття, що примушує нас по-новому поглянути на речі. У повсякденному спілкуванні ми досить часто використовуємо словосполучення, побудовані за принципами оксюмору – "вільний раб", "красномовне мовчання", "лікарі-вбивці" тощо. Але до слово-сполучення "християнський бізнес" суспільство тільки почало звикати, чим і обумовлюється різнопланове емоційне сприйняття цього терміну.

Розглянемо зв'язок бізнесу з ученням Ісуса. В цьому сенсі ми маємо на увазі такий бізнес, який побудований на певних принципах

учення Христа, що викладені у чотирьох Євангеліях (а точніше – у всьому Святому Письмі). І в такому випадку у нас є всі підстави для ствердження можливості такого бізнесу. Адже ми знаємо про те, що весь світ прагне до чесності у стосунках. Таке прагнення, після детального аналізу впливу християнських норм на ефективність бізнесу, втілюється у "Десяти заповітах для бізнесу", в основі якого був загальний досвід багатьох відомих компаній. Отож, бізнес, що побудований на вченні самого Христа, як свідчить саме життя, не тільки можливий, а і реальний.

Інша справа – зв'язок бізнесу та церкви. Як ми знаємо, християнство нараховує сьогодні вже близько 20000 напрямів та течій, які базуються на вірі у Христа. Звісно, що кожна з них є свій погляд на особистість Ісуса, а разом із тим і своє пояснення його вчення. У такому разі бізнес у глобальному розумінні не можливий, тому що він буде страждати "однобічністю ідеологічного підґрунтя", яке розділятиме лише невеличка частина підприємців.

Вивчення зв'язку релігійного й економічного факторів представляє великий інтерес, особливо з розвитком менеджменту, теорії мотивації, аксіології та психології праці. Ще й досі ми не маємо фундаментальнішої роботи, ніж та, яку зробив М. Вебер у цьому напрямку. Багато в чому таке становище зумовлене думкою самого М. Вебера про те, що "капіталізм більше не потребує санкціонування з боку тих чи інших релігійних сил".

Проте, сьогодні вже стало аксіомою, що релігія чи безрелігійність певним чином відбиваються на свідомості та світосприйнятті людини, а врешті-решт і на її діяльності. А якщо це саме так, то маємо вирішувати проблему впливу релігійного фактора на економічну діяльність людини. А це зовсім інше питання, яке логічно впливає з поставленого нами і потребує також детального розгляду.

**Сидоренко Ірина,
Міжнародний християнський університет, Київ**

Християнська мораль та економічна освіта

Вступ до вищого навчального закладу є одним із найважливіших етапів формування людини. З першого ж дня навчання в житті починаються вагомі зміни. Людина пізнає себе наново, експериментує зі своїм внутрішнім світом, пізнає та розвиває нові пріоритети та моральні цінності. В хаосі цього пошуку себе, адаптації до зовнішнього ділового світу, не важко розгубитись. І ми шукаємо чогось постійного, фундаментального, на чому могли б базуватись наші думки й поведінка.

Таку основу може цілком забезпечити ідеологія християнської моралі, як система принципів і правил життя людини.

Я вважаю, що вищий навчальний заклад має унікальну можливість ознайомити своїх студентів з основами християнських цінностей, окрім надання, скажімо, економічної освіти. Кожен вуз, окрім виконання своєї освітянської ролі, має моральне право і обов'язок виховувати майбутнє покоління, розвивати у своїх випускниках ті якості, які ми хочемо бачити в наших лідерах, в реформаторах української економіки. Майбутнє України залежить від здатності українських спеціалістів поставити наш бізнес на рейки чесного співробітництва між суб'єктами ринку, поваги до партнерів і конкурентів. Застосування принципів християнської моралі в сфері бізнесу сприятиме викоріненню корупції, шахрайства, нечесних методів збагачення, дискримінації та інших аморальних явищ.

Готуючись до цієї презентації, я з'ясувала, що у свідомості більшості студентів київських вузів важко пов'язуються ці два поняття: християнська мораль і економічна освіта. Опитувані або не бачили користі в такому поєднанні, або взагалі вважали таке поєднання неможливим. Але з власного досвіду я переконалась, що християнська етика може успішно викладатись й практикуватись в системі економічної освіти в Україні. Така система працює в моєму університеті. Я – студентка Міжнародного Християнського Університету-Київ. Уже 9 років підряд МХУ-Київ дає своїм студентам високий рівень знань з економічних, бізнесових, гуманітарних дисциплін та Біблії. Мета університету полягає в тому, щоб підготувати спеціалістів з менеджменту і економіки, які розуміються на культурі, стилі та пріоритетах західного бізнесу, і водночас знайомі з економічним та правовим середовищем в Україні.

Психологію західного підприємця необхідно знати для можливості швидкої адаптації у роботі із західними партнерами. Наш університет гордо проголошує свої головні пріоритети: "якість навчання та християнська мораль". І це не просто слова на папері. Християнська етика впроваджується на всіх етапах навчання в МХУ-Київ. Так, викладачі, більшість з яких є вихідцями з США, Канади і Великобританії, наслідують стиль програм американських економічних університетів – "економічна освіта із християнським акцентом". На лекціях панує атмосфера поваги, тактовності, рівності. Усі присутні є колегами.

Вивчення Біблії є вагомою особливістю навчання в МХУ-Київ. Студенти вивчають теорію християнських цінностей у програмі таких дисциплін: "Знайомство з Біблією", "Огляд Старого Завіту", "Огляд Нового Завіту", "Історія Християнства". Всі студенти університету, віруючі і невіруючі, намагаються зрозуміти ідею й принципи християнської етики,

вчатися їх поважати. Такі класи дають можливість студентам-християнам глибше проникнутись Словом Божим і винести для себе якісь уроки, які допоможуть їм краще влаштувати своє духовне й матеріальне життя. Студенти-нехристияни вчатися поважати культуру християнської ідеології, яка є пріоритетом багатьох західних і міжнародних компаній.

Християнська етика впливає на повсякденне життя в МХУ. Безліч правил щодо нетолерантності списування, обману, плагіатства "вкарбовуються" у пам'ять кожного студента з моменту вступу до МХУ. Тести моніторингуються для забезпечення адекватних умов чесного, об'єктивного тестування. Існування чіткої системи відповідальності між деканатом та студентським колективом в узгодженні із християнською етикою усуває можливість корупції, шахрайства та дискримінації. Студенти сповіщаються про всі події, які трапляються на адміністративному рівні. Студенти мають право вільно звертатися в деканат з проблемами й пропозиціями щодо аспектів навчального процесу в МХУ-Київ.

Також, спілкування між студентами й викладачами відбувається на 30-ти хвилинній перерві, яка називається "чепел". Вона проходить з молитвою й піснями, які надихають МХУ на весь день.

В моєму університеті чітко закріплені обов'язки студентів. Це стосується правил щодо успішності, відвідування лекцій, поведінку на лекціях. Виконання цих правил, в першу чергу, приносить користь самим студентам. Ми з I-ого ж курсу привчаємось до пунктуальності, відповідальності, активізму та інших складових християнської бізнес-етики. Студенти і викладачі університету ставляться до принципів християнської моралі як до вічних і фундаментальних правил життя, успішне слідування яким веде до подальшого розвитку людини й суспільства.

Я вважаю, якщо український ринок праці буде збагачуватись бізнесменами і економістами з християнським підходом до бізнесу, то це сприятиме зародженню і розвитку чесного конкурентноспроможного бізнесу в Україні, та успішному співробітництву із західними фірмами, які дуже давно наслідують принципи християнської моралі. Треба дати шанс світлому й чистому вченню, розтопити кригу корупції, безчестя, безвідповідальності та анархії. Але починати треба з "християнізації" економічної освіти у вищих навчальних закладах. Саме на цьому етапі майбутні наші економісти й менеджери повинні вивчати правила гри, якими керуються більшість країн Заходу.

Костинець Юлія,

Національна академія управління, Київ

Соціально-економічна доктрина протестантизму: теорія і практика

Саме протестантизм став базою та витоком фундаментальної ідеології Заходу – ліберальної. Вона заснована на послідовному індивідуалізмі, принципі раціональності, вірі в технологічний прогрес, на концепції "відкритого суспільства", на перетворенні принципів "ринку" та "вільного обміну" не тільки в економічний, але і в ідеологічний, соціальний та філософський абсолютизм. Багато розвинутих країн Заходу досягли розквіту саме завдяки такій ідеології. Можна вишукувати безліч причин цього, але, оскільки, корені розвитку людини як особистості перебуває в її душі, то суспільство, яке сповідує відповідну ідеологію, також знаходиться на певному рівні розвитку – чи то духовному, чи, то економічному. Отже, варто спробувати пошукати корені розвитку західних суспільств в основних засадах протестантизму, а саме таких:

Людину перед Богом виправдовує тільки віра (її єдиним витоком є Святе Писання), а не добрі справи.

Тобто заперечується активна участь людини у власному спасінні і не робиться акцент на праведному, безгрішному житті. На цей принцип можна дивитися двояко, але не можна заперечити, що він є певним стимулом та виправданням прагненню досягти багатства і певного становища в суспільстві, а також примножувати їх.

Не мають значення для спасіння і, відповідно, не потрібні пости, чернецтво та аскетизм.

Цей принцип також, на відміну від інших гілок християнства, робить протестантизм як релігію й ідеологію чинником великого економічного розквіту саме тому, що підтримує прагнення належного рівня життя і не засуджує прагнення досягти будь-якого успіху. Не є гріхом честолюбство та збагачення себе і своєї сім'ї. Навпаки, такі прагнення підтримуються, адже таким чином людина працює на благо суспільства.

Отже, протестантська етика праці морально заохочує ринкову діяльність.

Найкраще це довели країни Заходу. Наприклад, США – як держава, яка була заснована сукупністю фундаменталістських протестантських груп. І зараз переважаюча більшість політичного класу США є представниками саме протестантських конфесій. А про економічний розвиток та авторитет Штатів на світовому рівні знає увесь світ.

Іншим прикладом є Англія. Саме послідовниками її ідеології (ліберальний раціоналізм) були Сполучені Штати. Адже англіканство стало першим відгалуженням християнства, і саме воно привело Британську торгову імперію до розквіту. Не випадково, головними ідеологами лібералізму були англійці – Адам Сміт, Давид Рікардо і так далі, а філософами індивідуалізму – Джон Локк, Томас Гоббс.

Отже, можна відмітити таку тенденцію: протестантизм поширюється саме в тих країнах і серед тих народів, які послідовно ідуть у напрямку, що був заданий розколом християнської церкви. І саме в цих суспільствах панують індивідуалістичні та раціоналістичні тенденції.

А загалом, протестантизм у сучасному суспільстві зробив актуальними морально-ціннісні орієнтири ринкової економіки саме через особливості своєї доктрини.

Розглянемо деякі з них. Люди за протестантською етикою є нерівними за своїми здібностями, це і є передумовою взаємовигідних ринкових відносин. Проте це створює певні проблеми, сутність яких полягає в тому, що ця діяльність може перетворити людину й суспільство на засіб досягнення лише економічних цілей. Щоб цього не сталось економічну діяльність слід підпорядковувати певним моральним цінностям, які дозволять ринковим відносинам бути гуманнішими. Щоправда, при цьому повинні враховуватися такі умови:

Свобода, солідарність і справедливість як цінності, що лежать в основі моральності ринкових відносин, повинні базуватися на цінності особистої гідності кожного як відповідального творця цих відносин.

Вільне ринкове самоствердження виробничого суб'єкту як в моральному, так і в діловому аспектах повинно досягатися лише за взаємовідповідальною участю кожного у формуванні ринкових відносин. Тільки за цієї умови свобода перетворюється на підставу для реалізації можливостей кожного.

Третя умова, а саме те, що реалізація морально-творчих можливостей може бути здійснена лише за наявності зрілої особистості, була сформульована Максом Вебером. Саме він зазначав, що ринкові відносини – "це відносини людей, а не речей". Згідно з І.Кантом панування речей призводить до незворотної моральної загибелі особистості.

Отже, протестантська етика праці орієнтує ринкових суб'єктів, у першу чергу, на виробництво, коли прибутком є моральне самоствердження людини як творця певних благ, а пріоритетним є не обмін, а виробництво. І таким чином, ринкова діяльність, теоретично, веде не до збідніння людини, а, навпаки, до збагачення духовного й матеріального. Саме тому, конкретні проблеми ринкових відносин необхідно вирішувати на основі моралі.

Але – це теорія. Що ж до практики, то яскравим прикладом є Сполучені Штати Америки – великий економічний розвиток і значне духовне збідніння, яке особливо помітне на фоні країн Європи, що мають великі культурні скарби віків. Крім того, протестантською є не вся Європа, а лише її окремі частини, а вони перебувають у тісному взаємозв'язку між собою і прихильниками інших релігій та ідеологій. По-друге, різні народи мають різні системи цінностей, а США – своєрідний "коктейль" народів і націй. І протестантська ідеологія стала своєрідним компромісом та "спільним знаменником" для цінностей американського суспільства, сформувавши його в сучасному вигляді. Але в США протестантизм впливає на суспільство не через релігію, а через закріплену роками соціальну етику – культурний фон, сімейну психологію. Таким чином, американський протестантизм зачіпає великі прошарки населення інших релігійних переконань або атеїстів.

Як висновок, можна сказати, що в сучасному західному суспільстві протестантизм, його етика й доктрина є природною, закріпленою роками і досвідом соціальною етикою.

**Сверед Зеновій,
Львівська богословська академія, Львів**

Розуміння і побудова податкової системи згідно християнських принципів

Перш ніж розпочати доповідь про розуміння податкової системи згідно християнських принципів, треба підкреслити, що завдання Церкви у цих питаннях полягає не в тому, щоб подати чітку господарську модель, а тому, щоб проаналізувати економіку згідно законів та обов'язків, які встановив Господь для людини й держави.

Християнське розуміння економіки вимагає створення такої господарської системи, в якій людина змогла б максимально реалізувати даний їй Божий дар, а саме – дар вільно творити та зреалізувати себе як особистість. Держава регулює свої відносини з суспільством в економіці за допомогою податків. Податок – це плата державі за виконання нею своїх послуг перед суспільством. Проте визначати податкову систему не може лише обсяг коштів, які держава потребує для виконання своїх функцій. Метою держави повинно бути, в першу чергу, не отримання максимально наповненого бюджету, а створення умов для добробуту людини. Встановлення рівня податку не може відштовхуватись лише від потреб влади, якщо спершу не враховано потребу самого платника

податків в забезпеченні нормального життя йому та його сім'ї та забезпеченні фінансової свободи. Лише, коли в центрі податкової системи поставлено не державу, із її нескінченними потребами, а людину, тоді можна стверджувати, що податковий закон не контролює, а унормовує діяльність людей і сприяє їй. У цьому випадку держава стверджує, що саме людина є її найбільшим багатством, яке вона плекає й оберігає та заради якої є створеною.

Бог накладає обов'язки як на державу, так і на кожну людину. Євангеліє закликає нас поважати владу і віддати їй належне: "Віддай Богові – Боже, а кесарю – кесарево". Влада не може панувати над тим, чого вона не створювала, а саме торкати те, що дав людині Бог – свободу й право на життя. Держава є тою структурою, яка повинна забезпечити ту свободу і не просто право на життя, а на добре життя.

Безперечно, сплата податку сприймається як тягар. В оподаткуванні відбувається зіткнення інтересів влади й платника. Тут важливе місце займає пошук компромісу. Християнський принцип взаємної доброзичливості й розуміння можна сміливо застосувати й у цьому випадку.

Обов'язком людини є декларувати власні податки, а обов'язком влади є обґрунтувати свої потреби та чітко тримати звіт за використання коштів. Лише тоді, коли людина впевнена, що її кошти справді, використовують для добра суспільства, а тому й для її особистого добробуту, та відчуває реальний результат, вона з більшим ентузіазмом виконуватиме свої обов'язки. Досвід показує, що чим багатша людина, тим більше у неї з'являється можливостей ухилитися від податку. Тому кількість коштів, які отримує держава залежить від того наскільки людина є чесною з нею. Євангеліє закликає нас за все розраховуватись. "Не май боргів ні на небі, ні на землі". Якщо влада виконує свої обов'язки та створює умови для захисту свободи і щастя людини, то потрібно належним чином з нею розраховуватись, бо недостатнє фінансування влади веде до послаблення того суспільного ладу, який ти визнаєш і у якому бажаєш жити й працювати. Влада не може бути бідною, а повинна багатіти у відповідності із суспільством.

Церква стає на захист слабшого. Тому й держава повинна допомогти початківцю – підприємцю розпочати власний бізнес та стати корисним для суспільства.

Податковий закон, який не поважає свободу у господарській діяльності та право людини на збагачення, є пограбуванням, яке здійснює держава, незважаючи на причини, які влада може вигадати для пояснення. Постійний податковий прес не сприяє стабільності й спокою

в економіці, підприємець буде почувати себе невпевнено і не позбудеться синдрому "злодія у рідній країні". Потрібно найбільше остерігатись податкової діяльності держави, якщо та не відштовхується від потреб простої людини, бо така держава створює умови для грабунку, користуючись законом. Надмірні податки сприяють тому, що влада перестає виконувати функцію служіння, на якій наголошує Церква, і перетворюється на засіб контролю та панування. У цьому випадку, особи, що отримали владу, не допускають до збагачення конкурентів, що мають такі ж права на господарську діяльність. Тому, якщо податок заважає самореалізації людини, він є шкідливим і потребує заміни, і взагалі людина має моральне право не боятись не платити, а правовим шляхом захистити свою діяльність, якщо влада проводить нелогічну й шкідливу податкову політику. По-перше, ніхто не буде платити, бо це є нереальним. По-друге, держава повинна забезпечити свободу і використовувати у податковій політиці лише надану їй силу права, а не право сили. Влада, яка не звітує перед народом за використання коштів, поступово іде до тоталітаризму та насилля над людською особою. Основна зброя пануючої неправової влади є страх, бо не вигідно принижувати народ – потрібно, щоб хтось на неї працював, а знищують лише провід. На прикладі України можна побачити, що в центрі економічних відносин є не узгоджене між людьми право, а особа чиновника, яка представляє право, це несе велику небезпеку для стабільності й розвитку держави. У країні з ринковою економікою не можна говорити про цілковиту свободу, якщо немає фінансової свободи. Бо щоб зробити щось, потрібно мати засоби, для здійснення бажаного. Навіть при найдосконалішому демократичному устрою людина може реально захистити свої права на щастя і свободу, якщо володіє необхідними засобами й коштами. Церква вважає, що захищена державою економічна діяльність людини, завдяки якій вона матиме змогу будувати й здійснювати у своєму житті бажані мрії, є однією з найнеобхідніших передумов, що забезпечують мир у суспільстві та дають людині впевненість у своєму майбутньому.

У цьому полягає функція служіння держави, найголовніше, що вона може зробити – це не заважати і не відбирати у людини необхідних коштів, зароблених чесною працею, вимагаючи лише, те, що є необхідним для її функціонування, що принесе користь як людям, так і владі.

Велике зацікавлення викликає особа християнина у реальному світі. Справжній християнин, що має сильну віру у Бога, не перетворюється на революціонера, проте не займає позицію пасивного спостерігача процесів у світі. Християнин – це реформатор, який, маючи терпіння, талант, дані

йому Богом, потребує і вимагає, відповідно до свого духовного оновлення, постійного руху, розвитку й змін у світі згідно Божих законів.

Завдання Церкви полягає у проголошенні моральних цінностей, встановлених Богом для суспільства, які згодом повертаються у вигляді політичного чи економічного закону.

Церква стверджує, що людина буде справді виконувати свої закони, якщо вони будуть закладені у її серці. У центрі вчення є людська особа. Людина не може розглядатись як товар і не може належати ринку. Ринок створений для неї і не може торкати її гідності і честі. Тому метою Церкви є постійне духовне оновлення людини, яка повинна бути корисною для суспільства та приносити радість і користь іншим. Церква будує людину зсередини, виховує прагнення бути чесним з Богом, іншими та з самим собою і отримувати насолоду від своєї діяльності. У цьому Церква і держава є подібні, бо створені для добра людині й повинні співпрацювати, бо потребують один одного, щоб забезпечити людині її прагненню досягнути свободи і щастя.

**Передрій Тетяна,
Ужгородський державний інститут
інформатики, економіки і права, Ужгород**

Християнська етика, підприємництво і формування ринкового правового поля

Підприємництво у своєму історичному розвитку пройшло надзвичайно складний шлях. На різних етапах його становлення воно отримувало різні оцінки, частіше всього контрастно – протилежні. Історія зафіксувала, що в античні часи і ранні періоди християнської церковної історії діяльність крамаря, купця, підприємця характеризувалася як "негідна" і "гріховна". Зокрема, таке ставлення має свій початок ще від Аристотеля, який "відпочинок із гідністю" вважав більш гідним способом життя, ніж діяльність крамаря. Ставлячи свободу мислення як найвищу життєву цінність, економічний, матеріальний інтерес філософ визначав як такий, що став першопричиною розпаду природного, громадянського устрою.

З історії християнства відомо, що Ісус Христос, для прикладу, вигнав торговців із храму, а в Євангелії від Матвія записано: "Не можете слугувати Богу й багатству" (6:24). Правда, слід мати на увазі той факт, що під багатством у Біблійному контексті розумілось безплідне марнотратство, це поняття аж ніяк не відповідає сучасному розумінню багатства, як результату творчого вкладу в суспільне багатство через підприємницьку діяльність.

Неоднозначне ставлення до підприємництва мало місце і пізніше. З приводу цього можна привести ряд прикладів, коли представники церкви давали неоднозначну оцінку підприємству. Так, негативний погляд на вказане зайняття в цілому й купецтво, зокрема, висловлював єпископ Константинопольський (кінець IV – поч. V ст.), підкреслюючи, що представники цієї сфери людської діяльності навряд чи здатні вести безгріховне життя.

Вороже ставлення багатьох богословів і філософів до підприємництва, на нашу думку, було обумовлено головним чином тим, що в умовах доіндустріальної цивілізації домашнє господарство й підприємство в більшості своїй складали єдине ціле. Організація господарства переважно носила натуральний характер. А підприємство, як самостійна сфера, обіймало незначну частку в суспільному виробництві. Воно носило в тих умовах руйнівний характер по відношенню до усталених систем господарювання і, цілком очевидно, як все нове, отримувало переважно негативну оцінку, але під впливом об'єктивних соціально-економічних процесів змінювалася й ідеологія християнства. Вона ставала більш адаптованою до нових соціально-економічних реалій. Цей етап характерний виникненням нової течії християнства – протестантизму. Філософське узагальнення цього процесу було зроблено Максом Вебером у його праці "Протестантська етика й дух капіталізму". Власне, на цій платформі народилася теорія економічного лібералізму з вимогою вільної конкуренції, невтручання держави в економіку, що і повинно забезпечити вічну гармонію. На їх думку, підприємець є лише інвестором, який у їх уяві, був просто непотрібною фігурою у процесі виробництва. Таким чином вони відмовляли творчому підприємцю в праві на життя. Завершив цю наукову конструкцію К.Маркс, але уже на рівні класового підходу до підприємців-експлуататорів, надавши трудовій теорії вартості А.Сміта і Д.Рікардо політичного забарвлення.

Ставлення до підприємця й підприємництва суттєво не змінилося аж до кінця XIX – поч. XX ст. Свого роду переворот у цій проблематиці відбувся з виходом у світ книги Й. Шумпетера "Теорія економічного розвитку". Для нього функціональне призначення підприємця полягало в його особливій ролі, суть якої – усвідомлення й реалізація ефективних комбінацій факторів виробництва. Таким чином, Шумпетер уперше показав місце творчого підприємця як конструктивно-руйнівного суб'єкта, який реалізує нововведення і таким чином забезпечує економічне зростання.

Загальні тенденції у формуванні ринкової психології, про які йшлося, впливали на формування ринкового менталітету на території України. В той же час, із нашої точки зору, все таки визначальний вплив

на ці процеси здійснювали специфічні фактори. Річ у тім, що багатовікове людське несприйняття підприємця має чітко виражене соціально-психологічне коріння. З давніх часів ідеальною фігурою звичайного людського існування був селянин, який обробляв землю. В його житті лише іноді відбувалися глибокі зміни. Для його життя були характерними незмінний ритм, що стало символом мирного розвитку людського суспільства.

Усвідомлення такої психології має важливе значення у розумінні становлення ринкової ментальності населення України. Адже Україна була завжди аграрним регіоном Російської Імперії. Більше того, в сільському господарстві домінувала общинна психологія з усіма своїми особливостями. Цю психологію в принципі не вдалося зламати навіть такому великому реформатору, яким був Столипін.

Закріплення общинної психології у гіпертрофованій формі мало продовження в колгоспно-кооперативній системі організації виробництва, а підприємництво, протягом багатьох десятиліть існування соціалізму, взагалі було поза законом.

Щодо позицій православ'я, то, на жаль, навіть сьогодні українська церква ще не має чіткої позиції стосовно підприємництва. Фактично продовжується культивування філософії общини й духу кооперації. Сьогоднішню позицію православної церкви відносно підприємництва можна виразити відомою приказкою "моя хата із краю". Православ'я тримається осторонь проблем і підприємництва й економіки взагалі. З приводу цього С.Свистунов правильно відмітив, що "православні священники українських церков обмежуються хіба що освяченням підприємств та бізнесових фірм".

Ось такі "штрихи до портрета" передісторії та історії формування сучасного соціально-економічного середовища та ментальності стосовно підприємництва, що поширені в Україні на сучасному етапі, який по суті можна охарактеризувати як первісне нагромадження капіталу. Природно, що цей фактор не можна не враховувати у процесі прийняття нормативно-правових актів та створення відповідного механізму їх реалізації при переході до соціально-орієнтованої ринкової системи. Але це уже проблеми окремого дослідження, тема іншої доповіді.

-
1. Свистунов С. Культура підприємництва (релігійно-культурологічний аспект) // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2000. – №2.
 2. Петрушин Ю.Ю. Этика бизнеса: современные концепции // Общественные науки и современность. – 1998. – № 3.
 3. Коваль Т. Этика труда православия // Общественные науки и современность. – 1994. – № 6.

4. Чимич Е. Релігія за комунізму та посткомунізму // Політична думка. – 1996. – № 3-4.
5. Макс Вебер. Протестантська етика і дух капіталізму. – К.: Основи, 1994.

**Шкрібляк Микола,
Чернівецький національний університет
ім. Ю.Федьковича, Чернівці**

До питання про економічні ідеї в християнстві

Сьогодні в нашій державі відбуваються, хоч і складні й суперечливі, однак конструктивні процеси, що визначають стан нашого народу, перспективи його соціальних, економічних і культурних звершень. В їх контексті ще очевиднішою стає велика роль християнської релігії та її Священної книги Біблії.

Свою цікавість до неї, сьогодні, як ніколи, виявляють філософи та соціологи, політологи та економісти. І це закономірно, адже Біблія – це не просто священна історія Богообраного народу, вона є одним із найдавніших історичних документів, що відображає, в тому числі, економічні погляди людей, які жили в дохристиянські часи.

Особливо це стосується того розділу, який згодом канонічно був визнаний християнською Церквою як Богонатхненний і з якого віруючі й до сьогодні черпають соціально-економічні ідеї¹.

Зауважимо, що питання економічної думки не є головною ідеєю Святого Письма стародавніх євреїв. Однак різноманітні прояви економічного життя ізраїльтян не могли не знайти відображення в цьому складному духовному творі.

Вся Старозаповітна історія просякнута критикою лихварства, котре було на той час однією із причин зубожіння та боргового рабства (Див.: Вих. 21: 1-7; Лев. 25: 39-41; Втор. 15: 12-18; Неєм. 5: 1-5).

Однак у Біблії, зокрема, в її першому розділі, ми не зустрічаємо характеристики позикодавців і рабства як явищ, не властивих для соціальної природи людини. Слід підкреслити і те, що в Старому Заповіті немає чіткого заклик до їхньої ліквідації й установалення справжньої соціальної рівності.

Якщо в Старому Заповіті устами патріархів, суддів і пророків здебільшого пропонуються лише паліативні заходи, то в Новому Заповіті Законодавець – Ісус Христос, який хоч і "прийшов не усунути Закон і Пророків, а сповнити", нищівно критикує ті соціокультурні явища, які

асоціювалися з лихварством, рабовласництвом, фальшем та користолюбством.

В ранньому християнстві найважливіше значення мала проповідь рівності (Див.: Лк. 22: 24-30). Вслід за нею було утвердження справедливого ставлення до ближнього: "якою мірою міряєте – такою відміряно буде і вам" – говорив Христос.

Слова: "хто не працює – нехай не їсть", що читаємо в другому Посланні апостола Павла до християн у Фессалоніках, вказують на те, що з ідеєю рівності тісно пов'язане й утвердження загального обов'язку працювати.

З огляду на це, праця має бути вічною основою життя людини, а тому і розподіл повинен здійснюватися за результатами праці. "Кожен отримає нагороду за працю свою," – говориться в Посланні до Коринфян.

Згадаймо, в Старому Заповіті, тяжка, непосильна праця "у поті чола", була одним із покарань за первородний гріх. Людина, переступивши заповідь Божу, викликала осуд у його очач – тяжко працювати лише заради того, щоб могла існувати.

Новозаповітне ж розуміння праці розглядається не як покарання, а як Божественне покликання. Праця людини освячується й благословляється Творцем. Зрозуміло, що результатом праці має бути насолода від неї й достаток. І той, хто багато й сумлінно працює, відповідно й має більший достаток. Таких людей і доробок їхній Бог не осуджує, а навпаки посилає їм благодать свою, надихає на працю та обіцяє за неї небесну плату. В Євангелії від Луки Христос говорить: "Хто трудиться вартий нагороди за працю свою" (Лк. 10: 7).

Найяскравішим підтвердженням того, що будь-яка щира, самовіддана праця є благословенна й Богоугодна, що кожна людина повинна працювати і примножувати свій доробок є притча про таланти (Див.: Мт. 25: 14-19).

Як повчає А. Лопухін, людина схожа на дерево, яке посадила Господня Десниця, щоб воно плодоносило. Якщо ж воно не виконує цієї Божої волі, то його спіткає доля безплідної смоківниці, яка була зрубана й спалена².

Люди – ті раби, яким Господь вручив як таланти – сили та здібності душі й тіла. Навіщо ж вони дані нам, як не для застосування у справі? Якщо ми не користуємося ними, не пускаємо, так би мовити, в обіг ці таланти, то дамо колись за це суворий звіт, і як непотрібні раби, будемо вкинуті в пітьму непроглядну.

¹ Черковец В. Всемирная история экономической мысли. – М., 1987. – С. 67.

² Лопухин А. Толковая Библия, Т.3. – СПб., 1908. – С. 342.

Куленко Анастасія,

Международный христианский университет, Киев

Бизнес этика и христианская мораль

В наши дни понятия "Христианская Мораль" и "Бизнес Этика" звучат слишком идеалистически. Но я считаю, что следовать этим принципам – самое правильное решение. Я абсолютно уверена, что многие разделяют мою точку зрения. Некоторые люди уже потратили уйму времени, сил и денег, чтобы установить международный кодекс поведения в организациях.

Начиная с 1984 года, проводилось ряд встреч и обсуждений вопросов этики и морали в бизнесе. В обсуждениях принимали участие последователи трех религий: Христианской, Мусульманской и Иудейской. Результатом стало принятие в 1993 году Декларации, которая освещает общие моральные принципы поведения в организациях, в странах, исповедующих эти религии. Она так же раскрывает фундаментальные понятия Бизнес Этики и Морали Веры.

Что заставило настолько разных людей, как культурно, так и по вероисповеданию, собираться на протяжении нескольких лет и совместными усилиями разрабатывать эту Декларацию? Причиной послужило осознание снижения уровня моральных и этических стандартов в обществе, изменение в основных понятиях "что – хорошо" и "что – плохо" в условиях современных экономических отношениях. Принятие этой Декларации с практической стороны показало, что у людей разных культур и вероисповеданий может быть намного больше общего, чем нам порой кажется. Эти люди преследовали общую цель – положить в основу всех взаимоотношений четыре элемента, которые являются неотъемлемой частью, как Христианской, Мусульманской и Иудейской религий, так и Бизнес этики в ее идеальном варианте. Это: справедливость, взаимоуважение, ответственность и честность. Моральная база, состоящая из этих элементов, пришла к нам из Писаний, и оказалась настолько же уместной в наши дни в бизнес среде, насколько уместной она была на протяжении многих веков.

Первый из четырех элементов – справедливость. Все три Религии сошлись на том, что Бог справедлив. Справедливые отношения между верующими и остальными людьми многократно подчеркиваются в Писаниях. Это является характерной чертой всех взаимоотношений. Точно таково же, как справедливость Бога, который сотворил мир, и Его милосердие по отношению к человечеству.

Второй элемент – взаимоуважение, или любовь и забота о других, тоже является неотъемлемой частью морального учения. То, что Писание называет любовью, в Декларации представлено, как взаимоуважение, которое должно существовать между двумя людьми: "Возлюби ближнего своего, как себя самого". В бизнес контексте, "ближний", это любой человек или организация, с которой вы сотрудничаете.

Третий принцип, это ответственность за творение Бога. Человек поставлен во главе этого творения и ответственен за правильное и бережливое использование этого богатства (природные ресурсы, экологическая среда). Человек не властелин, а наставник и он будет отвечать за свои дела перед Богом и законом.

Последний элемент, о котором было уже очень много сказано и написано, – честность. Он включает в себя понятия доверие и надежность, и входит во все аспекты мировых отношений. Писание подчеркивает эти основы во взаимоотношениях между людьми. В бизнесе это означает: честные сделки, выполнение обязательств. Говорить правду – долг каждого.

Конфликта, как такового, между бизнесом, основанным на моральных и этических принципах и получением прибыли не существует. Прибыль – это показатель производительности и эффективности, а также неотъемлемое звено в росте бизнеса, которое дает рабочие места, улучшает уровень жизни. Из прибыли компаний, через налоги, общество берет деньги на финансирование своих потребностей: содержание детских домов, подготовку молодых специалистов, медицинское обслуживание.

Система открытых рыночных отношений может быть использована, как в корыстных, личных целях одного человека или группы людей, так и на благо общества. Обязанностью каждого государства является предоставить такое законодательство, в котором бизнес может функционировать честно и справедливо, а также будет подчиняться, и уважать Государственные законы.

Неотъемлемой частью бизнес-деятельности являются человеческие отношения. Целью каждой организации должно быть установление здоровых взаимоотношений между сотрудниками всех уровней, которые должны быть основаны на Этических и Моральных принципах. Прямой обязанностью Совета Директоров каждой организации является ведение всех бизнес операции в рамках закона, установление определенных правил поведения для всех сотрудников, где оговорены их права и обязательства.

Каждый сотрудник организации должен осознать и прочувствовать важность моральных и этических принципов в бизнесе. Все решения в организации должны приниматься в соответствии с законами страны, правилами и политикой компаний.

Сотрудники не должны использовать корпоративную информацию и власть в личных целях. Им надо пытаться относиться друг к другу справедливо и честно.

Из этого мы можем вывести схему, состоящую из трех звеньев: экономическая и Законодательная системы, бизнес-организация и отдельные личности, которые взаимодействуют между собой. Если в стране не будут приняты приемлемые законы по налогообложению и при этом позволяющие бизнесу развиваться, давать рабочие места, улучшать уровень жизни населения и благосостояние страны, то у второго звена – отдельно взятой организации – не будет возможности придерживаться Этических и Моральных принципов, чтобы успешно функционировать и получать прибыль. Соответственно, у сотрудников, которые являются последним звеном, почти не остается шансов следовать четырем элементам, которые являются неотъемлемой частью понятий "Христианской Морали" и "Бизнес Этики".

Итак, мы видим, что без хорошо продуманной Экономической и Законодательной системы, основанной на моральных и этических принципах, для организации становится почти невозможным основывать свою деятельность на четырех элементах: справедливости, взаимоуважении, ответственности и честности; и это заставляет многих людей идти против своих моральных убеждений, чтобы выжить в мире бизнеса.

Но в то же самое время, отдельные личности меняют историю, взгляды на жизнь и законы, правящие в обществе. Некоторые люди потратили почти десять лет, чтобы принять Декларацию общих моральных принципов поведения в организациях стран Христианской, Мусульманской и Иудейской религий. Каждый человек может сделать что-то, что изменит ситуацию, которая сложилась на сегодняшний день. Может быть, идея практики "Христианской Морали" и "Бизнес Этики" звучит не совсем реально, ведь невозможно заставить всех людей следовать моральным и этическим принципам и в один миг не будут приняты новые законы, но в то же время, мы можем попытаться сделать мир бизнеса немного лучше, придерживаясь определенных стандартов.

Мелкумян Марине,

Київський національний економічний університет, Київ

Деякі проблеми філософії власності у контексті християнської моралі і права

Власність, спадщина існує у двох видах: матеріальному й духовному. Вона також може бути або приватною, або не приватною (колективною, суспільною, державною тощо). Відношення до власності у певній мірі визначає особистість: люди, що живуть у світі усупільнених (нічийних речей), не виявляють у повній мірі своїх особистих якостей.

У світі матеріальних речей відображається людина повсякденна, в ньому ми бачимо повсякденну значимість і ґрунтовність буття, самий світ свідчить у ньому про себе. Речі говорять про буття, вони онтологічні, сказав би Хайдеггер. В них – тиха радість і гордість соприсутні людині, заступництво їй в оволодінні нею світом, у справі обживання буття. Тобто, як казав, Е. Фром: "Людина повинна мати, щоб бути, а не бути, щоб тільки мати".

Філософія власності повинна бути не скандальним сюжетом юридичної науки, а онтологією олюдненої предметності, котра у речі бачить людину, а не річ у людині. Існує в культурі побуту особливий ерос речі, він приймає різні форми: від безкорисливо – естетичного до гедоністичного ефекту володіння. Екстремальним виразом власницького егоїзму є речовий колекціонізм, що веде до виключення речей з культурного обігу.

Необхідною також є і гуманізація речової власності. Вона повинна мати не тільки ім'я власника, в ній повинна утворитися, почати жити та найголовніше почати говорити мовна пам'ять. І тоді онтологія особистої речі стане містикою людяності, філософією упредметненої присутності господаря буття – як співучасника одухотворених предметів. І тоді з нашого побуту зникне необхідність сатири на речовий ерос і образи Великого Споживача, на зразок того, який створений Стругацькими в повісті "Понеділок у суботу" (порівн. "Хижі речі століття"). Разом з тим закон про спадкування набуде розумних обрисів, піде в минуле кількісний егоїзм набувача й особливий феномен предметної жадібності.

Мабуть тоді людина згадає стародавній зміст благословення: жест благословляючої руки ближнього буде прочитаний як речовий Дарунок пам'яті і спадкоємства, як у проклятті ми читаємо відчуження від роду й відлучення від віри батьків. Але поки що цього не відбувається, і тому наш предметний світ (успадкований або придбаний) кутастий, незручний і невродливий, він сліпий, глухий і безнадійно закритий у своїй нерозбудженій матеріальності. Він несинергічний і, як усяка несинергічність, свідчить про

одне – про старіння й смерть. Люди, що є вільними від пам'яті співвласниками самої ідеї нічійності, вбивають речі як артефакти людяності. Вони не бажають речей ("і з нами помруть!"), не шанують їх, у них немає релігії культурного предмета, а лише один Кримінальний кодекс, що пам'ятає речі як жертви побутового вандалізму (горезвісні "речдоки"). Людина перестає в них вірити, коли речі втрачають образ і подобу людську.

Але ж віра – це релігійний сублімат власності. Лише в одному сенсі "я" готове визнати себе не власником, а власністю – Божою власністю. Так заповідано найдавнішим договором ("Заповітом") про жертвний обмін, у відповідності з яким кожна людина є Божою "річчю", але в обмін на жертвне сходження Бога у "світ", на засвідчену можливість спокуси її земної долі. Сама євангельська термінологія – "заповіт", "договір", "спокута" – прийшла до перекладачів Святого Письма із середовища ділового партнерства, посередництва і обміну, але як легко ці кардинальні терміни відносин перетворюються в "угоду" із совістю, "шантаж" і "спокусу" у вустах "колекціонера душ" – сатани! У Біблії епізоди боротьби за душу людини між Богом і його антиподом розгорнуті в контекстах проблеми свободи, вибору і вольового чинення. Неприйнята офіра Каїна, вимога до Авраама принести в жертву сина, Іов богозалишений на попелищі, спокуси Христа в пустелі, поцілунок Іуди, вирок Пілата – перед нами вічні екзистенціальні ситуації, у них дана гранична напруженість буттєвої й поведінкової альтернативи. Людина перед вибором – болісне видовище. Але воно може нести внутрішнє завдання уроку і навіть обіцянку катарсису, тому що в ці хвилини останнього вибору народжується в людині її нова іпостась – Власника Духу.

Духовна власність є свого роду реабілітацією особистої присутності у світі. Адже це – творча власність, вона – головний предикат кожної особистості, внутрішня міра індивідуального жагучого буття, особистого сподівання людяності.

Це – засіб особистого включення в історичний ряд, особиста мала причинність у загальному устрої суцільно причинного буття. Це "слід" індивідуальної наявності. Духовна власність є автографом, особиста поіменованість в святцях пам'яті, це – "я – вчинок", що увійшов невіддільним елементом у складний візерунок учинків багатьох людей, а візерунок цей і є, на думку П. Тейяра де Шардена та В. Вернадського, багатоманітною історичністю ноосфери. Монада мого особистого досвіду унікальна, як усі духовні монади інших, і позначає мою активну присутність у бутті, коли мене вже немає в земному світі, але "слід" мій і мій автограф залишають цей світ навіки моїм, назавжди рідним, успадкованим і дарованим у спадок.

Людство авторів, людство духовних власників – це людство особистостей, творців, засновників, інтелектуалів. В цьому сенсі воно – найбезкорисливіше людство. В ньому панує закон ноосфери, тобто закон невичерпних можливостей, духовного обміну, ідейного вибору, творчої альтернативи, імпровізації. Результатом духовного обміну, повинно бути збагачення суб'єктів обміну. За словами Р.У. Емерсона: "Якщо в тебе є яблуко, і в мене є яблуко, і ми обмінялися їми, то в кожного з нас буде по одному яблуку, але, якщо в тебе є ідея, і в мене є ідея, і ми обмінялися їми, то кожний з нас збагатиться удвічі". А що, коли один із суб'єктів емерсонівського ідейного обміну зрозумів ідею партнера, а інший – не зрозумів? А як же ж бути з ситуацією, яка склалася в колективному засобі накопичення й обміну знань – INTERNETі? Існують різні можливості, щось-то дати в цей "Колективний Розум" людства і щось-то взяти з нього. Але не кожна людина за своїми здібностями може скористатись будь-якою інформацією з цієї мережі. Тому в моральному й правовому аспектах стає актуальною проблема, яка може бути розв'язана на основі діалектичного гасла Г.С. Сковороди: "Нерівна усім рівність."

1. Булгаков С.Н. Философия хозяйства. – М.: Наука, 1990.
2. Вебер Макс. Избранное. Образ общества.: Пер. с нем. – М.: Юрист, 1994. Исупов К., Савкин И. Русская философия собственности (17-20в.). – СПб.: СП Ганза, 1993.
3. Фромм Э. Иметь или быть? Пер. с англ. – М.: Прогрес, 1990.
4. Шарден П.Т. де. Феномен человека. – М.: Наука, 1987.

**Рубаник Володимир,
Національна юридична академія України
ім. Ярослава Мудрого, Харків**

До питання про засади християнського розуміння відносин власності в Україні

Християнська релігія, розкриваючи вищий сенс життя людини і встановлюючи морально-етичні обмеження її суспільно-групової й особистої поведінки, цим же одночасно формує й духовні стимули індивідуальної й колективної господарської діяльності особистості, моральні критерії її економіко-правового поведіння у суспільстві.

Як свідчить аналіз літератури, проблема духовно-релігійного обґрунтування економічних і правових процесів у суспільстві є не новою, однак сучасна наука, як і практика, тільки починають усвідомлювати її

значимість і важливість. Це спізнале прозріння, як зазначалось рядом авторів, викликає не стільки задоволення, скільки стурбованість, тому що як відмикачка від воріт "ринкового раю" нашому народу часто пропонується відмова від православного шляху і перевиховання його у дусі західного християнства.¹ При розгляді нинішньої ситуації в Україні саме під таким кутом зору вже не викликають подиву пильна увага і "турбота", якими сьогодні оточують Україну Римський Святий Престол і численні протестантські організації. Бажаючи "розмежуватися" з духовною традицією свого народу пропонується найрізноманітніша моральна й матеріальна підтримка – від організації багатотисячних зібрань і численних телевізійних шоу за участю іноземних проповідників-місіонерів до відкриття на території України нових кафедр католицьких і протестантських церков. Українське суспільство, що перебуває на історичному роздоріжжі, жадібно шукає відповіді не тільки на вічні духовні й моральні, але і на повсякденні соціально-економічні питання, тому воно виявляється готовим піти за тими, хто запропонує йому найлегші шляхи досягнення добробуту і соціальної злагоди, забуваючи при цьому, що легким буває тільки шлях у відомому напрямку.

Західні Церкви нагромадили до сьогоднішнього дня багатий досвід соціального служіння для вирішення тих гострих проблем, які породжуються сучасним економічним розвитком. Звернення до історичної ретроспективи показує, що вже зародження капіталізму викликало глибокі потрясіння у релігійній сфері й призвело до появи нової гілки християнства-Протестантизму. Як показав свого часу ще М. Вебер, протестантські догмати й етичні принципи чимало сприяли формуванню так званого "капіталістичного духу" – раціональності, заповзятливості, прагнення до успіху.

Своє бачення соціально-економічних проблем викладала і Католицька Церква: ще у 1435 році Папа Євгеній IV у буллі "Dudum nostras" засуджував работоргівлю, а Павло III у 1537 році у своєму посланні "Veritas ipsa" виступав на захист індіанців і їхнього права на свободу. Однак, відправним пунктом розвитку соціальної доктрини Католицизму вважається енцикліка Папи Лева XIII "Rerum novarum" (1891 р.), створена у період загострення соціальних відносин у суспільстві, яке переходило на новий рівень свого розвитку.

Західні фахівці у питаннях релігійної мотивації економічного поведіння (В. Ойкне, Л. Ерхард, О. Нель-Бройнінг, А. Мюллер-Армак) зазначали, що зміст соціально-ринкового господарства укладається в поєднанні принципу свободи на ринку із принципом соціальної рівності. Соціально-ринкове господарство, у їхньому розумінні, допускає

збереження, підтримку, охорону і всілякий захист (правовими приписами держави й морально-етичними нормами релігійних вчень) таких засадничих принципів, як приватна власність (захист якої гарантується державою), свобода вибору професій і занять (забезпечуваний широким розвитком сфери освіти зокрема і соціальної сфери взагалі), свобода споживання (забезпечена насиченням ринку товарами і послугами), свобода оплати праці (що припускає свободу укладення угод між робітниками і підприємцями). В той же час, великого значення у цій моделі набуває й безпосередня регулююча діяльність держави, особливо у сфері організації соціального забезпечення й у боротьбі з недобросовісною конкуренцією і монополіями. Ці принципи, як свідчить аналіз, покладені сьогодні в основу соціальної доктрини різних Церков на Заході; в Україні ж поки що ж одна з офіційних Церков не проголосила засад своєї соціальної доктрини – за винятком УПЦ Московського патріархату, якою поділяється доктрина прийнята РПЦ.

Основи християнських уявлень про соціально-економічний устрій суспільства, про відносини власності у ньому і на богословсько-теоретичному, і на практичному рівні беруть свій початок ще від Іоанна Златоуста, а розвиваються у наступних працях Отців Церкви. Однак, при цьому величезні проблеми сама Церква мала вже із використанням церковного майна: новітня історія України, як це не прикро констатувати, продемонструвала всі основні фази трансформації політики держави і суспільної думки стосовно Церкви – від повного злиття державного і церковного життя (коли Церква ставала державним додатком, що мало місце після реформ Петра I), до державного терору щодо Церкви (коли відбулося практично майже цілковите її фізичне знищення і вилучення належних Церкві майна і цінностей після жовтневого перевороту 1917 р.). На наш погляд, сьогодні дуже багато і для Церкви, і для суспільства залежить від того, чи зможе церква дати свою власну оцінку новим явищам у суспільстві – підприємництву, конкуренції, соціальному розшаруванню, нерівності тощо.

¹ Писемский В., Калашнов Ю., Малофеева Е., Платонова Е. Православие и экономика // Журнал Московской Патриархии. – 1992. – № 9. – С. 31-32.

Гримська Марта,
Національна академія управління, Київ

Християнське ставлення до праці (православна, католицька, протестантська інтерпретація)

Заради чого трудиться людина? Чи лише для того, щоб "в поті лица" заробляти на хліб насущний? І взагалі, чи потрібно працювати? Який вплив має християнство на людську етику праці?

Уся світова і європейська цивілізація будувалася на християнській основі. А, отже, все, що стосувалося самої етики життя людини було пов'язане з вірою в Бога і релігійним світобаченням. Але в процесі розвитку суспільства християнство розділилося на три гілки – Православну, Католицьку та Протестантську, які у свою чергу поділяються на безліч напрямків. Кожна гілка має своє власне віровчення, своє розуміння людини. Саме це і стало причиною різного бачення завдань земного життя, ролі праці в спасінні душі, ролі матеріальних благ і майнової нерівності. Християнство приймає матеріальний, видимий, земний світ як благо. Отже, церква визнає працю Божим дорученням. А земна активність, творчість, труд являються в християнстві величезною цінністю. За словами Орігена – великого мислителя ранньохристиянської епохи, "Бог створив людину істотою, яка потребує трудитися". Праця благословенна Богом. Саме в праці проявляється висока гідність людини. Але разом з тим, праця є прикликанням і покаранням одночасно. "Тяжким благом" назвав її св. Фома Аквінський.

Видатний богослов середньовічної Європи Ансельм Кентерберійський сказав: "Людина народжена для праці, як птах для польоту". Праця і в стародавньому, і в сучасному католицизмі посідала особливе місце. Трудовому прикликанню людини присвячені й спеціальна енцикліка папи Івана Павла II "Досконала праця", і багато документів ватиканських соборів. Папа підкріплює "Через працю людина здатна уподібнитись до Бога, свого творця, тому, що людина і тільки вона заключає в собі щось особливе".

Для протестантизму ідея професійного визнання мала основне значення.

А великий православний богослов і містик св. Григорій Палама говорив, що завдяки можливості й здатності до творчої праці, людина підноситься над ангелами і досягає воз'єднання між божественним і людським.

А отже, праця як заповідь Божа обов'язкова для всіх людей. З чим це пов'язано?

– Із рівністю людей перед Богом і поширенням заповідей на всіх без винятку.

– Ніхто не може жити за рахунок чужої праці, але всі повинні трудитися: "Якщо не хочеш трудитися, не їж", – говорив апостол Павло (II Фесол 3,10).

Через прихід Христа на цю грішну і святу землю, був об'єднаний, мирський і небесний світ, а, отже, людське й божественне. Все земне існування стало виправданим через існування Бога. Все що відбувається тут на землі має вищу божественну силу. А з цього виходить, що вся праця і господарсько-економічний процес можуть мати вищий смисл і бути засобом удосконалення й одухотворення.

Отже, віра, внутрішнє життя і внутрішнє розуміння праці, багатства земних благ і земної активності являють християнську етику праці.

Православна, католицька, протестантська етика праці та їх відмінність

Кожне християнське віровчення має свої особливості по відношенню до праці в цілому і до різних її видів окремо, свої погляди на зв'язок між земною активністю, людською працею (особливо професійною) і спасінням душі.

Праця для спасіння

Православне й католицьке вчення про спасіння багато чим схожі, бо ґрунтуються на свободі вибору людини між добром і злом.

Протестантизм заперечує свободу волі, покладаючи спасіння на Боже веління. У православному світосприйнятті в центрі уваги є внутрішнє життя людини. А відповідно, це означає, що саме внутрішня мотивація праці і внутрішнє ставлення до зовнішніх явищ, включаючи і земні блага, і нагороду за працю визнаються найважливішими. Отже, якщо праця і земні справи в цілому допомагають удосконаленню душі – вона корисна, якщо ні, то шкідлива. Православ'я дивиться на працю з висоти небес.

Католицизм навпаки дивиться в небо, добре відчуваючи землю під ногами. Людина по праву пишається своєю працею і своїми добрими справами. Професіоналізм, чесність – завжди були важливими умовами досягнення спасіння для віруючих католиків.

Зовсім інший підхід до праці у протестантизмі. Якщо спасіння не залежить від людини, то ніякі аскетичні подвиги, ніякі добрі справи,

заслуги перед церквою або обряди не мають значення. Монахи й миряни всі в однаковому становищі. Тому монашество не є потрібним. Спасіння – питання великої віри. Основна ідея Мартіна Лютера "Спасіння одною вірою". Отже, не має рівності й у праці. Праця ставиться на один рівень із молитвою. Крім того, праця в рамках тої чи іншої професії виявляється основною ознакою розпізнання угодності Богові. Всілякі успіхи у своїй справі свідчать про угодність Богові і Божу любов. Багатство (забезпеченість), в певній мірі, вважалося добродійністю. Невдачі навпаки – грішністю. А отже, протестант з усіх сил старався досягти успіху, невтомно трудитися і всіляко удосконалюватися у своєму ремеслі.

Але що важливіше копати землю чи читати книгу?

Три християнські гілки по-різному оцінюють різні види діяльності і по-своєму будують ієрархію земних занять.

Православ'я бачить свої етичні ідеали в монашестві. Кожний мирянин повинен бути "монахом у серці своїм". В результаті вся "мирська" праця стає ніби другорядною у порівнянні з монастирським прикликанням. В принципі не має значення, яким мирським видом діяльності займається людина, якщо вона не монах. Але разом з тим, проста праця, груба фізична робота в історичній традиції православ'я вважалося благодатнішою ніж інтелектуальна праця.

Неосвічений віруючий може бути мудрішим інтелектуала. Віра ставилась вище розуму. Підносились бідність – це означало подібність до Христа. Це означало, що в світі існує жадлива несправедливість. А отже, найчистіші святі люди частіше всього вважалися і найбільшими страждальцями. Ця ідея можлива була тільки на основі Нового Заповіту. У Старому Заповіті навпаки.

Яскраво виражені у православ'ї традиції є цілком несприйнятливі для католицизму, а тим паче для протестантизму. Протягом багатьох років католицьке богослов'я розробляло складну ієрархічну систему земних занять. Звичайно, вищу ступінь в ієрархічних заняттях посідали монахи й церковнослужителі, які є найближче до Бога. Їхня праця була визнана і найповажнішою. Потім ішли земні правителі (керівники), а за ними люди різних верств та професій. Поза християнським товариством, на порозі пекла стояли жонглери, танцівники, актори, не говорячи про представників самих древніх професій – злочинців і повій.

Одним із наслідків такого поділу людей стало розмежування професій, а отже, розумова праця була для "благородних". "Благородним" не пасувало займатися грубою мужицькою роботою. Особливо цінувався професіоналізм. "Тьфу, обманщик, – звертався відомий проповідник середніх віків – Бертольд Регенсбурзький – Ти

зіпсував виріб і не можеш залишатися в общині християнській". Іншими словами, халтурники ставилися поза общиною.

За християнською логікою несумлінна робота свідчила про неугодність Богу, а, відповідно, знаком приреченості на вічну смерть. В цьому відношенні протестантизм проявляв ще більшу толерантність, ніж католицизм.

Якою ж повинна бути нагорода за працю? Православне богослов'я не розв'язує цього питання спеціально. Деякі форми праці – наприклад лікарські, не повинні оплачуватися страждаючими, вважалося, що можна брати у багатих багато за молитви і служби, переділяючи потім їхні гроші на користь бідних. В католицькому богослов'ї ще за часів Фоми Аквінського кожна праця повинна була бути оцінена гідно, в строгій відповідності з витраченими зусиллями. Цей же раціональний підхід є і в протестантів, отже, пуста трата часу вважалася гріхом і не угодною Богу.

Чи може багатий бути праведником?

Питання про справедливу оплату праці тісно пов'язане з питаннями про ставлення до земного блага і багатства. Християнство ставиться до матеріальних благ і багатств, як до речей нейтральних. Це означає, що їх можна використовувати на користь або шкоду самим собі. Але православна традиція, на відміну від католицької і протестантської, надавала перевагу біднякам, акцентуючи, що "тяжко багатими ввійти в царство небесне".

**Батько Світлана,
Національна академія управління, Київ**

Концепція "сродності праці" в релігійній філософії Сковороди

Григорій Савич Сковорода (1722-1794) є однією з найяскравіших особистостей в історії української філософії. Його образ посідає значне місце в історії української і світової духовної культури.

Народився Г.С. Сковорода 3 грудня 1722 р. у простій козацькій сім'ї, в с. Чорнухи на Полтавщині. Двадцять п'ять років мандрував дорогами України незвичайний подорожній. За способом життя – чернець без ряси, мандрівник, самотник. За способом мислення – філософ, богослов, містик, еретик. За способом діяння – учитель, письменник, проповідник, "мандрівний університет".

Характерним для творчості філософа є піднесення істинно людського, духовного начала в людині. Йому властивий діалогізм, тому його називали "українським Сократом". Філософ закликав людину пізнати себе і піднести себе над світом марноти і глупоти, розвинути в собі мудрість, бо мудрість – це розум, це Бог.

Центральне місце у філософському вченні Сковороди посідає принцип самопізнання. Подібно до Сократа мислитель дотримується тверджень: "пізнай себе", "поглянь у себе". Проте існують відмінності між твердженнями Сократа про самопізнання, який вважав виконання його умовою добродетельності, і думкою Сковороди, який спирався на традиції східнохристиянської філософії, розуміючи акт самопізнання не як гносеологічний, а як онтологічний процес реального наближення людини до Бога шляхом заглиблення у себе. І результатом цього процесу постає не зміна навколишнього світу, а перетворення людини, обожнення її. У самопізнанні, із точки зору Сковороди, полягає сенс людського життя. Мандрівний філософ говорив, що причина людських страждань – у неправильному розумінні суті речей. Любов до зовнішності робить із людини раба, оскільки видимість засліплює, веде в темряву помилок. Тобто у даному випадку Сковорода йде за сократівським принципом тотожності щастя та істини.

Найвища мудрість для Сковороди – "філософствувати у Христі", тому що Христос та істина – тотожні. Тому сократівський заклик Сковороди "пізнай себе" означає пізнати Бога, стати істинною людиною: із зовнішньої – внутрішньою, із тілесної – духовною і в такий спосіб поєднатися з Богом, отже, із природою всього сутнісного. А оскільки суспільство складається з окремих людей, то ретельне вивчення себе являється, так би мовити, "формулою" загального блага.

Важливо також зазначити, що філософська система Сковороди вирізняється серед інших ученням про природу та концепцією про три світи. У своїх вченнях автор конкретизує розуміння шляху завдяки якому можна досягнути людського щастя. Тому в першому своєму філософському творі "Вступні двері до християнської добронравності" він розробляв учення про дві природи – видиму, що називається твар, і невидиму, що називається Бог. Сковорода постійно підкреслює їх нерозривний зв'язок. Тіло воює з духом, дух із тілом. Цікаво, що своїм уявленням про Бога Сковорода поставив себе в опозицію по відношенню до церкви, яка притримувалась біблійної легенди про створення світу Богом протягом шести днів. На відміну від церковного, його Бог – вічний початок – неловимий і невидимий, він "присутній в усьому, не являється ні частиною, ні цілим, не має міри, часової просторової характеристики".

Вчення про дві природи органічно пов'язане з наступним основоположним ученням про три світи. Усе існуюче, на думку автора, поділяється на три специфічні види буття ("світи") – великий (макрокосм), малий (мікрокосм) і символічний (Біблія). Кожен із трьох світів має "дві природи" – матеріальну і духовну, видиму й невидиму (вчення бере свій

початок з античності). Вирішальне значення у морально-етичному вченні Г.С. Сковороди посідає обґрунтована ним концепція "сродної праці".

Поставивши в центрі своїх філософських роздумів людину, він показує, що повсякденні турботи зосереджували увагу людини на зовнішньому, минушому, занедбуючи її духовність. Кожна людина, на думку філософа, народжена для щастя, справа лише в тому, як вона це щастя розуміє. Мислитель переконує людину в необхідності пізнати свою природу, своє обдарування, свого "духа" і йти за його покликом. Покликання – це голос душі, який спрямовує людину на поле діяльності, відповідне її природженим нахилам і здібностям. Отже, поняття "сродність" Г.С. Сковорода розуміє як природну схильність людини, що відповідає її "істинній" природі, і як внутрішню потребу до реалізації цієї схильності. Це – праця людини, яка пізнала себе і в собі Бога, Христа, і виконує цю працю від його імені. Така праця приносить людині значно більше задоволення, ніж її результат. Основу суспільної співпраці й злагоди Сковорода вбачав в усвідомленні кожною людиною принципу "нерівної рівності", який він демонстрував малюнком про наповнення водою різних за ємністю посудин.

Чимало рис притаманних теорії "сродної" праці Г. Сковорода, можна виявити серед думок інших філософів. На них посилається сам мислитель у своїх творах, листах і перекладах. З античних авторів український філософ найчастіше звертається до Цицерона, Плутарха, Епікура, Сократа, філософів-стоїків. Але він запозичував у них лише те, що давало йому краще обґрунтувати окремі положення своєї філософської системи. Наприклад, у творі Цицерона "Про старість" є кілька думок, які могли вплинути на розвиток концепції "сродної" праці. Г. Сковорода дуже негативно ставився до плотських насолод, а "сродну" працю розглядав як духовний акт. Таке ж ставлення до плотського проглядається і у творі Цицерона, який він переклав. Виступаючи проти звинувачень старості в тому, що в цьому віці людина позбавлена плотських утіх, він вважав цю обставину корисною для людини. Замість плотських насолод, що виснажують людину, вищим і гідним людини Цицерон ставить задоволення від праці, в тому числі й від праці на землі, яку він майже поетизує.

Особливо близьке Сковороді те, що Цицерон закликав шукати щастя в глибині свого серця і пов'язував його з життям у відповідності із законами природи. Г.С. Сковорода, на відміну від стоїків, заперечує кріпацьку, та й взагалі підневільну працю. Він вважає, що праця повинна приносити моральне задоволення і, хоч якою б важкою вона не була, людина виконує її із задоволенням, вкладає в неї всю душу, виконує з охотою. Всіх людей він вважав рівними, і як стоїки говорив, що про людей треба судити не за їх, багатством чи званням, а за їхніми справами.

Принцип відповідності своїй природі, який є основоположним у філософському вченні Епіктета, є одним із чинників, яким завдячує своєю появою концепція "сродної" праці Григорія Сковороди. Етика Епіктета, як і етика Сковороди, спрямована на інтенсифікацію внутрішнього життя людини, яке протиставляється зовнішньому світові. Що особливо зближує обох мислителів – так це прагнення показати людині шлях до щастя, навчити її шукати щастя у своєму внутрішньому світі, виховувати в собі байдуже ставлення до навколишньої дійсності. Вважаючи, що до щастя людину приведе, перш за все, моральне самовдосконалення, Епіктет закликає:

"Впорядкуй своє внутрішнє духовне життя!".

"У кожній істоті найдосконалішим повинно бути те, задля чого вона народилася, чим цінується". Людину ж слід цінити не за її "прекрасну челядь, розкішний дім", щедрі поля, бо "все це не в ній, а довкола неї", – Сенека закликає хвалити в людині те, "чого не можна ні відібрати, ані дати, що притаманне самій людині, її дух, а в ньому – досконалий розум". Він вимагає від розумної людини "жити згідно зі своєю природою", тобто "Прислужитись тому, задля чого народжена".

Український мислитель твердить, що людська природа або Бог керує людиною за допомогою таланту, "сродности", який розподіляє згідно своєї мудрості, причому так, щоб кожен був задоволений, і, тим самим даючи кожній людині свободу і щастя.

Розмірковуючи про виховання, він вказував на те, що здібності, покликання людини потрібно розвивати, і – це завдання він покладав на батьків, як перших вихователів.

У той час мислитель добре розумів, що суспільні умови тяжіють над людиною, і що не лише від самої людини залежить вибір її посади чи становища. Це, однак, не означає, що людина не має свободи вибору. Свобода людини, яка живе в суспільстві, проявляється в тому, що вона може і повинна знайти в собі "сродність", розкрити свою природу, пізнати саму себе. Розкриваючи свою природу, своє покликання, людина виявляє в собі Божу волю, яка сильніша і мудріша, від волі людської.

Отже, виступаючи з концепцією "сродної" праці, Г.С.Сковорода зробив спробу дослідити передумови людського щастя і свободи. В умовах тогочасної України мислитель шукав шляхів визволення людини, і особливо цінним у його вченні є те, що ці шляхи він побачив у характері людської праці, в самій природі людини. Хоч "сродна" праця і принесене нею щастя розглядається Сковородою як духовний акт, однак він близько підійшов до розуміння відмінностей у соціальному характері праці.

Сковорода вважав працю природною сутністю людини, її самовиразом, елементом способу життя, близького до природного. У

зв'язку з цим, він вважав працю джерелом радості, щастя людини, яким повинні володіти всі люди. Праця зводиться до етичного принципу і вважається основою ідеального суспільства, яке він уявляв. В основі концепції "сродної" праці Сковороди, як і праці, що відповідає природі людини у стоїків, лежить віра в доцільність природних законів і заснованого на ній порядку, який український мислитель пов'язує з Божим началом, а стоїки, відповідно, із світовим розумом. Завдяки цій доцільності праця, яка базується на "сродності", є, на думку Сковороди, засобом подолання суперечностей між особистістю і природним покликом людини. При вільній діяльності кожної людини суспільство в цілому діє, наче злагоджений механізм, досягає свого найкращого стану. Сковорода вбачав корінь суспільного зла у суперечностях між духом і плоттю, шукав його всередині людини. Тому для втілення ідей щастя через "сродну" працю мислитель, як і стоїки, пропонував шлях пошуку людиною себе в собі самій, розкриття справжньої, істинної людини, і через здійснюване таким шляхом моральне самовдосконалення мріяв прийти до досконалого суспільства. Сковорода у своїй релігійній філософії зазначав, що треба "не жити краще", а "бути краще". Ми живемо у такий час, коли економічна криза вже не викликає подиву, а чи не задумувались ми, що це вказує на те, що більшість людства займається "несродною" працею, бо мало хто керується своїми природними нахилами і бажаннями в роботі. На сьогоднішній день ми продовжуємо будувати храми, хоча злочинність зростає, а праця людини втратила свою привабливість; життя стало без мети, багато з вищезазначених проблем можуть бути вирішені, якщо "воскресити" тему "сродної" праці, поставленою Г. Сковородою.

І наостанок, мені хотілось, щоб після цієї доповіді кожний задумався над обраним ним шляхом до щастя та його реалізації, бо Сковорода сказав, що людина має "пізнати себе і піднести над світом марноти і глупства, розвинути в собі мудрість, бо мудрість, – це розум, це Бог". Але так чи інакше, кожний для себе обирає моральний закон, за яким він живе і наповнює душу істинами.

-
1. Судима В. Біблія і українська література. – К., 1996.
 2. В.В. Ільїн, Ю.І. Кулагін. Філософія. – К., 1997.
 3. В.С. Горський. Історія української філософії. – К., 1996.
 4. Феномен української культури: методологічні засади осмислення / Під редакцією В. Шпарук, Є. Бистрицький. – К., 1996.
 5. Паласюк Г.Б. Видавництво Львівського інституту українознавства ім. Крип'якевича НАН України, 1999.

**ХРИСТИЯНСЬКІ ЗАСАДИ
ПРАВОВОЇ ДЕРЖАВИ
ТА ГРОМАДЯНСЬКОГО
СУСПІЛЬСТВА**

**Чудакова Ольга,
Міжнародний Соломонів університет, Київ**

Проблема суїциду та релігія: християнський контекст

Звертаючи свій погляд у глибину століть, в історію людської цивілізації завжди й усюди ми стикаємося з феноменом самогубства. Але необхідно зазначити, що в різні часи до суїциду ставилися по-різному: починаючи від презирства, відрази та огиди – до поваги і, навіть, вшанування людини, що закінчила життя самогубством. Одним з найважливіших суспільних чинників, який, безпосередньо пов'язуючи минуле з теперішнім у людському житті, визначає та регулює рівень суїцидів, є релігія. Недарма наприкінці минулого століття видатний психолог та прагматист У.Джеймс у своєму видатному есе "Чи варте життя того, щоб жити?" дійшов до висновку, що однією з основ боротьби за життя в історії людства була релігійна кара.

Чітке ставлення до самогубства в християнстві сформувалось не відразу. В Біблії згадується якнайменш про 7 випадків самознищення: Авімелеха – сина царя Гедеона (Суд. 9:54), Самсона (Суд. 16:30, Євр. 11:33), царя Саула (XXXI: 4-5), Ахитофела – невірного радника царя Давида (2 Цар. 17:2-3), іудейського старійшини Разиса (2 к. 14:46). В Євангеліє від Матфея описується смерть Іуди. Розкайвшись у зраді Христа, Іуда прийшов до священників та старійшин: "Говорячи: згрішив я, пролив невинну кров... І кинув 30 срібних монет в храм, він вийшов, пішов та вдавився". Читаючи текст Євангелія, не бачимо, щоб до вчинку Іуди (а саме, до самогубства) ставились з осудженням. Його осудили лише за зраду.

У своєму творі "Про самогубство" Девід Юм підкреслює: "Не важко було б довести, що самогубство також мало забороняється християнами, як і язичниками. Немає жодного місця у Святому Письмі, яке б забороняло його"

Ця теза посилюється ще й тим, що сам Ісус прийняв смерть добровільно, таким чином фактично закінчив життя самогубством.

Першим же самогубство (у християнстві) осудив один із найвпливовіших західноєвропейських отців церкви Августин Аврелій /Блаженний/ (354 – 430) як наслідок впадіння в "смертельний гріх уныния", а також як форму вбивства та порушення шостої заповіді "Не вбий".

Перший організований осуд самогубства відбувся на Арльському Соборі 452 року. Суїцид був оголошений злочином, а суїциденти – *diabolico persecutus fore* ("объяты дьявольским безумием"). Собор

уперше надав юридичних ознак поняттю самознищення. Наступні собори (Орлеанський 533 р., Бразький 563 р.) відмовили самогубцям у християнському погребінні. Паризький Собор 562 р. взагалі заборонив самогубство. На одному із з'їздів вищого духовенства 576 р. була накладена заборона на поминання імен суїцидентів під час обідні.

Собор у Герофорді 673 р. підтвердив постанови попередніх соборів. А ось Толедський Собор вніс дещо нове в це питання: він відлучив від церкви не тільки самогубців, а й тих, хто замахувався на своє життя, але залишився живий. Наступні Німський /1284 р./ та Трентський (1568 р.) Собори заборонили ховати суїцидентів на священній землі.

Систематизоване ж обґрунтування заборони суїциду було сформульовано Фомою (Томою) Аквінським (1225 або 1226 – 1274):

1. Самогубство є порушенням закону природи, відповідно до якого "все природне повинно підтримувати своє буття" та який приписує любити себе;

2. Це – порушення закону моралі, оскільки завдає шкоди суспільству, частиною якого є самогубець;

3. Самогубство є порушенням закону Божого, що підкоряє людину Божому провидінню та залишає право забирати життя лише самому Богу.

Таким чином, самогубство виявляється потрійним гріхом: стосовно самого себе, суспільства та Бога.

Представник західноєвропейської філософії Нового часу Девід Юм (1711 – 1776), маючи намір "повернути людям їх вроджену свободу", вперше відкрито та систематизовано спростовує аргументацію Ф. Аквінського. На його думку, самогубство не може бути злочином проти Бога, бо всі події, що відбуваються у житті людини (що є Божим творінням), – це діяння Всемогутнього. Таким чином, самогубство повинно розглядатися як відповідний акт його закону та волі. Контраргументом з приводу гріховності самогубства проти суспільства Юм висуває те, що людина своїм учинком не причиняє суспільству ніякої шкоди, вона просто припиняє робити добро – людина не повинна робити незначне добро суспільству за власний рахунок, причиняючи собі страждання, біль і т.п. Але при цьому він все ж таки припускається думки, що самогубство може трактуватися як проступок: "... а якщо це і проступок, то він відноситься до найбільш пробачливих". І, нарешті, самогубство не завжди спрямоване проти інтересів суб'єкту: "...вік, хвороба або негаразди можуть перетворити життя у тягар та зробити його чимось гіршим, ніж самознищення".

Людству було потрібно майже 1000 років, для того, щоб навчитися гуманності. Лише у 1829 р. Британський парламент прийняв закон про скасування юридичної відповідальності за скоєне самогубство.

Ставлення до самогубства обумовлювалося історичним, культурним, релігійним та науковим світоглядом. З виникненням класових суспільств державна влада прагнула взяти під контроль не тільки власне життя громадян, а навіть і їх смерть. У цьому наміри світської та релігійної влади співпадали.

Але треба зазначити, що релігійні, моральні або соціальні упередження у ставленні до суїциду тільки блокують розуміння цього явища. Екскурс в історію проблеми самогубства виявляє, що саме християнський погляд на смерть та свободу вніс дещо нове в оцінку суїциду. Античний світ, хоч і знав масові самознищення, але таких епідемій, що з'явилися в епоху Християнства, він усе ж таки не бачив.

Безперечно, що самогубство – це міждисциплінарна проблема, і тому повинна вивчатися спеціалістами найрізноманітніших галузей знання. Психологи, соціологи, педагоги, теологи, юристи, філософи вивчають цю проблему, використовуючи методи, які відповідають специфіці окремої науки, але при цьому дають нам інформацію лише з окремих її аспектів. Тому синтез наукових результатів, їх комплексний аналіз допоможе розібратися з причиною виникнення суїцидальної поведінки.

**Бучко Христина,
НАВСУ, Київ**

Сильна Українська держава та ідея створення єдиної Української помісної православної церкви

Єдність! Це поняття, яке виражає одвічне прагнення українського народу бути господарем своєї землі, своєї долі. Саме брак єдності не дозволив Україні у різні історичні періоди здобути незалежність та волю. Зрештою, утвердження незалежності теж може стати проблемою, якщо не буде скоординованих і чітких дій державницьких сил. Складовою цього процесу є духовна спільність українського народу, яку уособлює ідея утворення єдиної української помісної православної церкви.

Ця ідея з новою силою зазвучала в роки здобуття Україною незалежності. Щоправда, в цей період спостерігається більше поділів і міжцерковних суперечностей, більше розмов про єднання, ніж самої єдності.

Одне з центральних місць у відродженні духовності українського народу посідає християнство.

Тому необхідно звернутися до коренів нашої держави, коли християнська віра заповнювала душі наших предків, які попри все зберегли цю віру, передаючи її з покоління в покоління.

З цієї причини питання створення єдиної української помісної православної церкви є актуальним.

Сьогодні найбільшими церквами в Україні є:

- Українська православна церква Московського патріархату;
- Українська православна церква Київського патріархату;
- Українська Автокефальна Православна Церква;
- Українська Греко-Католицька Церква.

Наявна ситуація щодо існування кількох українських православних церков поділяє народ, зашкоджує миру й злагоді в суспільстві та суспільному єднанню в Україні.

Тому, останнім часом тема створення в Україні єдиної Помісної Православної Церкви набула свого нового звучання.

Як свідчить історія людства, у суспільстві не може бути стабільності економічної, коли немає стабільності духовної, бо духовний занепад веде до економічних криз.

Об'єднання православних у єдину Церкву є однією з умов внутрішньої злагоди в державі, тоді як відсутність такої єдності може стати причиною збереження нестабільності. Так, на сьогодні в ряді регіонів України міжконфесійні конфлікти в православному середовищі є одним із джерел постійної напруженості.

На мою думку, православ'я в поєднанні з національною ідеєю може стати консолідуючим фактором в Україні.

Керівництво УПЦ, УПЦ-КП, УАПЦ заявляє, що об'єднання в єдину Українську Церкву є важливим чинником припинення та запобігання конфліктів та конфронтації на міжконфесійному ґрунті, стабілізації ситуації в православному середовищі України, а це, у свою чергу, має сприяти загальній стабілізації становища і процесові державотворення в Україні.

Вагомим фактором, що стоїть на перешкоді, є Московський Патріархат, якому цей процес не до вподоби, бо існує загроза відокремлення великої частини парафій. Наприклад, сьогодні в Україні понад дев'ять тисяч парафій, а в Росії — тільки сім тисяч. Отже, внаслідок об'єднання українських церков, Московська патріархія втрачає значну частину парафій, а це вже завдає удару по могутності й престижу всієї Російської Церкви.

Проте, найбільшими труднощами в об'єднавчому процесі є церковні, внутрішні. Це амбіції та взаємна ворожнеча ієрархів, боротьба за владу і вплив, за доходи. Кожен рік, кожен день розколу й протистояння підсилюють ненависть у міжцерковних стосунках, роблять примирення все складнішим. Ситуація погіршується тим, що наявність існуючих церков там, де має бути одна, призвела до неймовірного "роздування" духовних штатів. Невдовзі у нас буде не менше сотні православних єпископів, тоді як їхня кількість має приблизно відповідати кількості областей в країні. Що з ними буде у разі об'єднання? Чи всі вони будуть визнані новим керівництвом церкви? Чи будуть вважатися дійсними їхні хіротонії (висвячення)?

Слід зазначити, це об'єднання, безумовно, не може бути механічним – через вирішення цього питання в політичних колах.

Також, важливим моментом у цьому процесі є визначення особи, навколо якої можливе об'єднання православних церков. Для нас необхідна зараз постать, яка б не була включена в міжцерковні чвари в Україні. Була б по можливості дистанційована від наших політичних і економічних кланів і володіла культурою служіння церкві та народу.

Виходячи з наведеного вище, перспективи цього об'єднавчого процесу наштовхуються на чимало перепон. Навряд чи слід сподіватися, що найближчим часом усі три гілки православ'я зберуться на єдиному Соборі. Це стало б можливо, якби "три Рими" – Ватикан, Константинополь та Москва – дозволили українським церквам самим вести об'єднавчий діалог. Наразі ж кожен із цих центрів християнства відстоює свої впливи в Україні.

Вважаю, що церква не має права нагнітати протистояння в суспільстві, сіяти ворожнечу, слід уникати міжконфесійних чвар, утримуватися від втягування в конфлікти, прагнути об'єднувати людей "зо всякою покірною та лагідністю, з довготерпінням, у любові терплячи один одного, пильнуючи, зберігати єдність духа в союзі миру" (Ефес. 4:2-3).

**Богуш Наталя,
Національна академія управління, Київ**

Державно-церковні відносини в Україні

Стосунки між державою й церквою завжди були надзвичайно делікатними, але ніхто, мабуть, не заперечуватиме, що ці питання втричі, а може й стократ є делікатнішими для сьогоденної України. Українська держава й Українська церква у своїй історії нерозривні. З прийняттям Україною християнства вони мали взаємний вплив одне на одного: держава на церкву, а церква на державу.

Православна Церква розвивалась у контексті Римської, а згодом – Візантійської імперії, вихідним положенням яких було те, що держава й церква повинні налагоджувати гармонійні стосунки, а громадська влада мусить підтримувати віру в християнській імперії. Занепад Візантії, остаточне падіння Константинополя зробили цю модель далекою від реальності, але вона заклала основи православного мислення.

В нашій історії по-різному склалися стосунки між державою й церквою. На Заході церква зберегла свою відносну незалежність від світської державної влади; зберегла певний імунітет, але на Сході церква потрапила в залежність від державної влади, стала знаряддям у її руках, дозволила світській владі втручатися в релігійні справи та вирішувати їх на свій розсуд.

Якщо зазирнути в минуле і згадати період княжої доби, то в ті давні часи Українська церква мала своє судівництво, церковні суди судили духовних людей у всіх справах, а християн – у подружніх справах, справах моралі й віри. На той час церква в Україні мала свої привілеї, а державна влада надавала їй допомогу. Але історичні джерела свідчать, що держава мала вплив на церковні справи. Є, зокрема, згадки, що немилий князеві єпископ мусив поступитися. Митрополит у Києві часто проводив віче: тут бачимо вплив церкви на державу. Церква впливала на законодавство княжої держави. Спадкове право розвивалося у нас під великим впливом церковного родинного права.

У Х столітті українське християнство отримало літургічну мову та тексти південних слов'ян, а Київ став центром митрополії, підлеглої Патріархату Константинополя. У XII столітті Володимиро-Суздальські правителі вирішили утворити окрему митрополію. Занепад Київського центру та монгольське завоювання призвели до втрати церковного центру у Києві та переселення митрополії до Володимира, а пізніше – до Москви. Політичні зміни мали відбитися на церковних справах у міру утворення галицько-волинськими, польськими та литовськими

правителями, які контролювали українську землю у XIV та XV століттях, серії митрополій. Після втрати Україною державності та перебування її під владою іноземних держав державно-церковні відносини постійно вимагали певної корекції. Це диктувалося тим, що Київська митрополія в геополітичному просторі знаходилася між різними релігійними центрами – Константинопольською і Московською патріархіями, Апостольським Престолом у Римі й Варшавським католицьким.

Нарешті, Флорентійський Союз (1439 р.), падіння Константинополя та відхід Московської Православної Церкви від Константинопольського Патріархату викликали у 1458 році відновлення Київської митрополії для українських та білоруських земель Польського Королівства та Великого Князівства Литовського. Протягом наступних 229 років ця митрополія розвиватиме церковну традицію у контексті, що відрізнявся від Московської митрополії, тобто самопроголошену Автокефальну Церкву православної держави. Православна Церква України зустріла труднощі у тому, що не жила під православним правителем і також стояла перед загрозою дискримінації у католицькій державі, але змогла розвинути унікальну традицію через свої близькі стосунки з Латинським Заходом та можливість формувати автономні від держави установи.

За часів козацтва Православна церква відігравала дуже важливу роль. Внаслідок особливостей своєї релігійності запорізькі козаки за святий обов'язок вважали участь у богослужіннях, релігійних обрядах, доповнюючи їх елементами, що у тій чи іншій формі символізували специфіку січового життя. Складовою проблемою релігійності запорізького козацтва було їх ставлення до інших вір і церков. Питання про обстоювання прадідівської православної віри уособлювало не тільки віросповідну, але й національну незалежність. Козацький імператив цього періоду щодо іновірних був категоричним: прибулі в Січ християни і нехристияни різних націй приймалися в громаду лише в разі прийняття ними обрядів східної православної церкви. Всі, хто не погоджувався на хрещення, мали покинути Січ. Відоме нетерпиме ставлення запорізьких козаків до католиків як гонителів православ'я.

Після подій 1917 року в царській Росії проголошено принцип відокремлення церкви від держави. Але то був формально-юридичний бік справи, тому що більшовицька Росія, використовувала Російську Православну Церкву як прислужницю комуністичної держави. Сталінізм винищив усі релігійні юрисдикції, хоча й санкціонував обмежене функціонування Російської Православної Церкви. Українській Православній Автокефальній церкві навіть у таких правах було відмовлено. Її відтворили лише у 1942 році у місцевостях, що були під

німецькою окупацією. На відміну від УАПЦ 1921 року, вона мала традиційну ієрархію, але ж вона мусила змагатися з Українською автономною Православною Церквою, яка бачила себе під юрисдикцією Російської Православної Церкви. Наприкінці війни радянська влада примусово на вернула усіх православних віруючих та уніантів України до Російської Православної Церкви. Ця політика в Україні мала величезні негативні наслідки, тому що Російська Православна Церква діяла як установа втягнення населення Західної України у радянську систему та прикріплення його до Росії. Звичайно, Російська Православна Церква охоче діяла як інструмент скасування Греко-Католицької чи Уніатської Церкви.

Таким чином, у період панування комуністичного режиму відбувалося тотальне втручання держави у справи церкви. Матеріалістичний світогляд і войовничий атеїзм призвели до катастрофічних наслідків у царині національної духовності, особливо на особистісному рівні. Тому проблеми свободи віросповідання в Україні є надзвичайно актуальними, оскільки відроджується наша держава, а відродження її не може відбутися, якщо не відродиться особистість, якщо не буде дійсно правдивої свободи віросповідання.

З 1989 року розщеплення Російської Православної Церкви в Україні багато в чому оберталось навколо проблеми ставлення представників церкви до нації та держави. Тобто, динаміка розколу РПЦ залежала від того, наскільки існуючі групи змогли переорієнтуватися з російських позицій на українські, та якою мірою вони адаптувались до існування незалежної Української держави. Знову постали питання українізації і автокефальності. Українізація охоплює використання української мови у церковних функціях, включення до церковного життя українських релігійних традицій та ставлення Церкви до української національності. Автокефальність пов'язана з тим, якою мірою православ'я України бажає мати свою єдину помісну Церкву. Обидва питання мають розглядатися у контексті православної традиції та національних інтересів України.

Необхідність відокремлення церкви від держави очевидна. У 1990 р. Верховна Рада України прийняла Закон "Про свободу совісті та релігійні організації". Згідно з цим законом Церква (релігійні організації) в Україні відокремлена від держави. Держава не втручається у здійснювану в межах закону діяльність релігійних організацій, не фінансує діяльність будь-яких організацій, створених за ознакою ставлення до релігії. Усі релігії, віросповідання та релігійні організації є рівними перед законом. Встановлення будь-яких переваг або обмежень однієї релігії, віросповідання чи релігійної організації щодо інших не

допускається. Релігійні органи не можуть брати участь у діяльності політичних партій і не можуть надавати політичним партіям фінансової підтримки, але священнослужителі мають право на участь у політичному житті нарівні з усіма громадянами.

Державна система освіти в Україні відокремлена від церкви і має світський характер. Громадяни можуть навчатися релігійного віровчення та здобувати релігійну освіту індивідуально або разом з іншими, вільно обираючи мову навчання.

Відповідно до статті 35 Конституції України, кожен має право на свободу світогляду й віросповідання. Це право передбачає свободу сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, безперешкодно відправляти, одноособово чи колективно, релігійні культу і ритуальні обряди, вести релігійну діяльність.

Здійснення цього права може бути обмежене законом лише в інтересах охорони громадського порядку, здоров'я й моральності населення або захисту прав і свобод інших людей.

Жодна релігія в Україні не може бути визнана державою як обов'язкова.

Ніхто не може бути звільнений від своїх обов'язків перед державою або відмовитися від виконання законів за мотивами релігійних переконань. У разі, якщо виконання військового обов'язку суперечить релігійним переконанням громадянина, виконання цього обов'язку має бути замінено альтернативною (невійськовою) службою.

Без надання переваг одній релігії перед іншою держава природно та відповідно виявляє інтерес до належної організації функціонування різноманітних релігійних органів на власній території. Держава прагне соціальної гармонії між різними релігійними органами і тому сприяє добрим відносинам практичними заходами.

Український уряд направляє свої зусилля, перш за все, на подолання негативних наслідків колишньої державної політики в царині релігії та церкви. Держава намагається допомагати церквам у відновленні нормального функціонування у правовому суспільстві та сприяє духовній стабільності. Держава робить це, зважаючи на індивідуальний характер специфічних церков. Певні зусилля спрямовуються також на створення відповідних умов для участі релігійних організацій у суспільному житті нашої країни, для справедливого вирішення питань, пов'язаних із поверненням релігійним громадянам храмів і культового майна, створенням умов для нормальної життєдіяльності релігійних організацій і об'єднань. Ця робота базується на визнанні рівних прав і створенні рівних можливостей усім, без винятку, релігійним організаціям

як основи соціальної справедливості у державно-церковних стосунках. Спираючись на ці основні принципи, державні органи здійснюють реєстрацію статутів релігійних організацій, передають релігійним організаціям храми, рухоме й нерухоме майно. Забезпечують умови для діяльності заснованих релігійними організаціями підприємств і закладів, для будівництва, ремонту та реєстрації культових та інших будівель, для добродійницької та культурно-освітньої діяльності релігійних організацій, для міжнародних контактів і участі в міжнародних релігійних заходах.

Слід зазначити, що саме на основі законодавства незалежної України легалізували свою діяльність Українська Греко-Католицька Церква, релігійні організації Ради Церков євангельських християн-баптистів, Союз християн віри євангельської – п'ятидесятників України, Свідки Єгови в Україні, Церква адвентистів сьомого дня тощо. Національне телебачення регулярно транслює релігійні телевізійні програми, а також служби релігійних свят. Вільно видається і поширюється значна кількість релігійних видань. Суттєво збільшилось надходження релігійної літератури, відповідних матеріалів та предметів із зарубіжних релігійних центрів. Уперше головні релігійні свята законодавчо оголошені вихідними днями.

Все це сприяло значному росту кількості конфесій та громад. Для порівняння: у 1989 р. в Україні було зареєстровано 18 конфесій, які включали в себе 8021 громаду, а нині у нас діють 69 конфесій і напрямків, які нараховують понад 17 тисяч релігійних організацій, громад, братств, місій, монастирів, духовних навчальних закладів.

Отже, на даному етапі Українська церква стала розвиватися повніше, а Українська держава – демократичніше. Встановлено взаємовідносини, які гарантують автономію церковної сфери. Держава захищає права і законні інтереси релігійних організацій, сприяє встановленню відносин взаємної релігійної і світоглядної терпимості й поваги між громадянами, які сповідують релігію або не сповідують її, між віруючими різних віросповідань та їх релігійними організаціями.

**Церква, суспільство, держава:
їх взаємовідносини на сучасному етапі**

Сьогодні в оновленій Україні, яка здобула незалежність майже на зламі тисячоліть, відбувається активний процес формування громадянського суспільства і розбудови демократичної, соціальноорієнтованої держави. Здійснення фундаментальних перетворень у суспільстві є необхідною передумовою переходу його до гідного існування і розвитку в сучасному світі. Велике значення має і Церква в розрізі її відносин із суспільством і державою.

Взагалі, як доведено сучасними науковими дослідженнями, вірування, тобто віра в будь-що, є природна, необхідна складова свідомості – чи то індивідуальної, чи то колективної. Нормальної свідомості, в якій був би взагалі відсутній такий елемент, як віра, не існує¹. Тому питання віри, релігії є дуже актуальним, а на терені України навіть "болючим". Релігія посідає важливе місце в житті людей. Дехто знаходить у ній утіху, дехто відповіді на свої запитання, надію на краще, дехто – спокій.

Кілька десятків років тому не можна було і слова сказати на захист Церкви. Сьогодні все інакше: різні конфесії, релігії, об'єднання. Українську духовність треба відбудовувати, відроджувати, але це повинно відбуватися на християнських засадах, на основі християнських вчень, які несуть в собі основи моралі громадянського суспільства².

Церква здатна лише зробити свій внесок у діалог із суспільством, однак вона не може нав'язувати суспільству та державі свою позицію, використовуючи свій авторитет³.

У період суспільної трансформації і соціально-економічної кризи соціальна активність Церкви є особливо актуальною та очікуваною з боку населення, перед яким стоїть складний вибір у сфері соціально-політичній, культурній, і моральній. Соціальна діяльність Церкви здійснюється переважно за двома напрямками: добродійна та освітньо-виховна діяльність. Освіта та виховання, у свою чергу, визначаються як релігійні і зосереджуються на молодіжній аудиторії: у сфері організації молодіжних рухів, а також у школі та армії⁴.

Церква – один із найважливіших суспільних інститутів. Вона має працювати як задля кожної людини, так і для всього суспільства в цілому. До її "юрисдикції" входить велике коло саме "духовних", "душевних" питань, які держава вирішити не може, тому ця роль

належить церкві. Держава може поділяти лише роботу церкви у соціальному напрямку, але за сучасних умов, дуже мало коштів бюджету виділяється на ці потреби, тому соціальна спрямованість діяльності церкви зараз є актуальнішою і необхіднішою.

Хотілось би навести таку точку зору стосовно сьогодення Церкви, яка є досить цікавою, хоча і не дуже поширеною серед більшості людей, а насамперед віруючих. Кожна думка заслуговує на увагу, а виходячи з того, що вона торкається теми моєї доповіді, то я хотіла б донести її до Вас. "Багато людей обурює той факт, що зараз навіть церква пов'язана з торгівлею, грішми, багатством. Не пахощі ладана та воску зустрічають відвідувача біля входу до православного храму – а дзвін монет і розмови про гроші. Свічки, іконки, свячена олія, просфіри, хрестики – все це пропонується біля входу до храму чи навіть у самому храмі. Якщо людина знає Євангеліє – вона одразу згадує, що Христос вигнав торговців із храму. Якщо людина Євангеліє сама не читала – що ж, рано чи пізно знайдуться "доброзичливці" з якоїсь секти, що ткнуть пальцем у чужий гріх. З гнівним обуренням вони звернуть вашу увагу на очевидне протиріччя між життям православної церкви і Євангеліє."⁵

В Україні вже створено мережу церковно-релігійних інституцій, достатню для задоволення релігійних потреб віруючих: в країні представлені 52 віросповідання, діють 23 543 релігійні організації 90-та конфесій, течій і напрямів. У розпорядженні релігійних організацій перебувають 16 637 культових будівель. Існують умови для відтворення релігійної мережі: Церкви загалом забезпечені священнослужителями, працює 121 духовний навчальний заклад, де навчається близько 16 тис. слухачів.

Розширення релігійної мережі набуло сталого характеру, що свідчить про завершення екстенсивного шляху її розвитку. Період активності 1988-1990 рр., коли кількість релігійних організацій зросла на 41,7%, поступився помірному зростанню релігійної мережі з практично сталим показником 5-8% збільшення на рік.

Зберігається історично притаманне Україні домінування православ'я, до якого належать 52,7% релігійних організацій⁶.

Міжцерковні відносини в Україні характеризуються помітним рівнем конфліктності. Існують суперечності між традиційними Церквами та новітніми релігійними рухами, між традиційними Церквами різних віросповідань, а також між Церквами одного й того ж віросповідання.

Ідея об'єднання православних Церков в Єдину Помісну Православну Церкву поки що не знайшла практичного втілення. Сторони мають принципово відмінні позиції щодо засад і термінів об'єднання, перспектив канонічного одержання автокефалії, а також тієї Церкви, яка

має надати автокефалію майбутній об'єднаній Церкві. Громадська думка також не визначилась щодо утворення Єдиної Помісної Православної Церкви в Україні: цю ідею підтримують 39,9% респондентів, не підтримують – 42,8%⁷.

Суспільна потреба в Церкві зміщується з суто релігійного поля до соціальної сфери: суспільство сьогодні потребує не лише душпастирського, але й соціального служіння Церкви. Перспективи подальшого розвитку Церкви значною мірою залежать від її соціальної активності та участі у вирішенні проблем, які сьогодні найбільше хвилюють громадян України.

Практично всі релігійні організації України створили структури (місії) для реалізації добродійних проєктів. Якщо порівнювати масштаби добродійної діяльності, то помітнішими є релігійні організації, що входять до потужних міжнародних структур або центри яких знаходяться за кордоном.

Церква приділяє значну увагу роботі з молоддю. Практично в кожній релігійній організації діють спеціальні структури, що опікуються проблемами дітей, підлітків та юнацтва. Для православних Церков, які визначають себе "національними", характерним є виховання молоді, перш за все, як патріотичне та державницьке.

Помітною є тенденція політизації релігійного середовища в Україні. Навколо Церков згрупувалися політичні та громадські структури, які мають різні позиції щодо того, якою має бути незалежна Україна. Церкви залучаються до підтримки кандидатів на парламентських і президентських виборах. Не дивлячись на досить тісні зв'язки Церков з певними політичними силами та владою, вплив Церкви на політику й на політичні орієнтації громадян є досить обмеженим.

Період становлення церковно-державних відносин в Україні практично завершується. Утворено інститути, що координують відносини між Церквою та державою: з боку держави — це Державний комітет України в справах релігій; з боку Церкви — Всеукраїнська Рада Церков. церковно-релігійного. Деякі місцеві органи влади займають упереджену позицію і підтримують певні конфесії на шкоду іншим⁸.

Роль, місія держави у відносинах "держава – церква" на сучасному етапі – це забезпечення свободи віровизнання за кожною людиною, тобто сприяння здійснення, а також охорона та захист цієї свободи. Держава – якщо вона справді демократична, цивілізована – мусить "плекатися" це право, дбати про його реальність⁹.

На завершення хотілося б висловити таку точку зору: кращі взаємини Церкви з державою – це відносини вільного співробітництва.

Призначення у Церкві й державі різні. Але вони покликані до взаємодопомоги – без тиску один на одного, без спроб обмежити свободу Церкви, держави, суспільства чи індивідуума, служити на користь людству.

- ¹ Петро Рабінович, професор Львівського державного університету. Матеріали міжнародної наукової конференції "Свобода віровизнання, церква і держава в Україні", Київ, 28-30 вересня 1994 р.
- ² Петро Яроцький, завідувач відділу історії релігії в інституті філософії ПАНУ. Матеріали міжнародної наукової конференції "Свобода віровизнання, церква і держава в Україні", Київ, 28-30 вересня 1994 р.
- ³ М. Хонеккер. Релігія і суспільство в Україні: фактори змін. Матеріали міжнародної конференції 15-16 травня 1998 року, Київ, 1998 р.
- ⁴ Журнал "Національна безпека і оборона", № 10, 2000 р.
- ⁵ Юрій Смірнов, м. Мінськ, за матеріалами Інтернету.
- ⁶ Журнал "Національна безпека і оборона", № 10, 2000 р.
- ⁷ Там само.
- ⁸ Там само.
- ⁹ Петро Рабінович, професор Львівського державного університету. Матеріали міжнародної наукової конференції "Свобода віровизнання, церква і держава в Україні", Київ, 28-30 вересня 1994 р.

**Дишлюк Володимир,
Національна академія управління, Київ**

Вплив християнства на формування правової свідомості в Київській Русі

Розкриваючи питання "Вплив християнства на формування правової свідомості в Київській Русі" слід перш за все з'ясувати, що являє собою правова свідомість і якою вона була у людини до і після прийняття християнства. Як форма чи область свідомості, правосвідомість відображає правову дійсність у формі юридичних знань і оціночного ставлення до права та практики його реалізації. Правосвідомість служить джерелом правової активності і внутрішнім регулятором юридично значущої поведінки чи механізмом її здійснення. Кожна людина має правову свідомість, незалежно від того, знає вона про це чи не знає і як ставиться до неї – дорожить нею, слухається чи не слухається її. Ще І.А. Ільїн справедливо підкреслював, що немає людини без правосвідомості, але є багато людей зі знехтуваною, запущеною, спотвореною або навіть із здичавілою правосвідомістю. Правосвідомість

як духовний орган, необхідний людині, так чи інакше бере участь у всьому її житті, і навіть тоді, коли людина здійснює злочин, притісняє сусідів, зраджує свою батьківщину, слабка, спотворена, рабська, злочинна правосвідомість залишається правосвідомістю.

Правосвідомість у своїй структурі містить правову ідеологію (пізнавальну сторону) і правову психологію.

Правова ідеологія є систематизованим виразом правових поглядів, принципів, вимог суспільства, різних груп і прошарків населення. Вона повинна формуватись як процес виявлення, теоретичного усвідомлення, координації і узгодження різних суспільних інтересів шляхом досягнення компромісу. Правова ідеологія обґрунтовує і оцінює існуючі чи виникаючі правові відносини, законність і правопорядок. Ядром правової ідеології, її обов'язковим компонентом є знання права, які по своїй суті звертаються до кожної людини з приписами, дозволами і заборонами, дають їй права і покладають обов'язки. До прийняття християнства на Русі вже існувала певна правова система, яка й формувала правову ідеологію. В першу чергу, це були норми звичаєвого права, що регулювали всі відносини між людьми. Ще в звичаєвому праві визначався певний стандарт поведінки, недотримання якого тягнуло за собою негативні наслідки, (наприклад, вигнання з общини. Також в той час діяв так званий "Руський закон"¹ – самобутнє законодавство, яке містило норми). Русько-Візантійське право регулювало відносини в кримінальній, цивільній та міжнародній сферах стосунків.

Іншою складовою правосвідомості є правова психологія. Вона охоплює сукупність правових психологічних почуттів, ціннісних відносин, настроїв, бажань, переживань, характерних для особистості, всього суспільства чи певних соціальних груп. Через правову психологію реалізуються знання права, органічно притаманні правовій культурі звичаїв, традицій і взагалі все те, що ввійшло у звичку, побут, у культуру особистості, її самооцінка, тобто вміння критично оцінити свою поведінку з точки зору її відповідності принципам і нормам права. В загальному вигляді слід зазначити, що право має об'єктивне значення – воно вказує особистості кращий спосіб зовнішньої поведінки. Іншими словами, воно дозволяє, вимагає, погрожує несприятливими наслідками, що приводяться до виконання, коли це можливо. Особистість повинна зрозуміти адресовані їй приписи, досягнути за допомогою правосвідомості їх об'єктивний зміст і вибрати варіант своєї поведінки. З прийняттям у 988 році християнської віри як офіційної релігії Київської Русі почала докорінно змінюватись вся система права, а отже й правова свідомість особистості того часу. На відміну від звичаєвого права, що регулювало

лише зовнішню сторону поведінки, релігійні норми регулюють помисли, допомагають в індивідуальних стражданнях, тобто охоплюють все те, що пов'язано з внутрішнім світом людини.

Варто зазначити, що характер релігійності в Київській Русі мав свою специфіку і був далеким від повторення Східних і Західних взірців. Тут простежуємо чисто зовнішній практицизм віри, з одного боку, і абстраговану, суто інтелектуальну релігійність з іншого. Ця специфіка являла собою внутрішню, інтуїтивну, містичну релігійність, що зводила світосприйняття і систему цінностей не до комплексу логічних понять, а через символ, образ, міфологему формувала духовність, психологічний клімат нації, її ментальність, багатство індивідуального живого типу особистості. Теоретики київського християнства (Афанасій Великий, Григорій Ниський, Григорій Богослов) зупиняються на Софійному аспекті релігійності, який був якщо не основою вчення Східної Візантійської церкви, то багато в чому її важливим елементом. Пропагуючи діалогічний характер взаємовідносин людини з Богом, цей підхід розуміє процес Богопізнання, як "обоження" людини, такий процес потребує догматичного авторитету. Тому саме в київському християнстві велике значення має релігійний досвід, або так званий "духовний шлях", який не може бути замінений теоретичним вченням віри, тому що тільки літургійна діяльність і релігійні обряди формують віру, як "почуття серця". Такий характер релігійності періоду Київської Русі можна кваліфікувати як одну з важливих особливостей самосвідомості киеворуської культури і цивілізації, що формувалася в контексті ідеології і практики київського християнства. З цього приводу П. Флорентський писав: "Наші предки, взявши від Візантії готові догматичні формули, пристали душею до подвигу, до чистоти і святості окремої душі. І тоді Софія повернулася до них іншою своєю стороною – аспектом духовної досконалості і внутрішньої краси".

Отже, з прийняттям християнства в Київській Русі з'являється ще один вид соціальних норм – релігійні, які можна визначити як правило чи вимогу конфесії до особи, де визначено обсяг, характер, а також межу можливого й допустимого в поведінці віруючого. Релігія висувала певні вимоги до соціальної поведінки людей, чинила регулятивний вплив на суспільні відносини. Вироблені релігією правила поведінки стосуються не тільки здійснення культу, а й особистого чи суспільного життя людини.

Узагальнюючи характерні риси релігійних норм як виду соціальних норм, відзначимо такі їхні ознаки: релігійним нормам властиві основні засоби регулювання: дозвіл, зобов'язання, заборона. Справді, релігія в певній ситуації наказує здійснювати ті чи інші дії

(наприклад, молитву, хрещення новонародженого та інше), а також утриматися від певних дій (від уживання певних продуктів під час посту). У релігії навіть передбачено санкції за порушення чи невиконання заборонених вказівок. Окрім того, релігійні норми містять вказівки на священні джерела правил поведінки і на надприродні засоби їх забезпечення:

- релігійна норма виступає як зразок поведінки віруючих людей за певних обставин, а також як еталон навіть суспільних відносин²;
- релігійна норма часто регулює відносини, що знаходяться поза компетенцією інших соціальних норм, оскільки ці відносини виникають під час виконання релігійних культів і задоволення релігійних потреб.

Релігійні норми, на відміну від інших, найчастіше мають авторитарний характер, формулюються як веління, що їх необхідно виконувати проти вимог будь-яких інших норм, навіть якщо є заборона наслідувати останнім (скажімо, норми Біблії обмежують дію звичаю кровної помсти, хоча вона передбачена іншими звичаями). Будь-яка релігійна норма посилається на волю надприродних сил (Бога), вимагає від її послідовників сліпої дисципліни, незмінного дотримання своїх приписів, покірності всім вимогам релігії.

Релігійні норми невід'ємні від віри, тобто вони захищені посиланням на священні джерела, які мають надприродну сутність. Цим вони відрізняються від моральних, правових та інших соціальних норм. Тому релігійні норми розглядаються віруючими як справжні веління Бога чи верховного служителя культу (наприклад, патріарха). Водночас такий зв'язок норм із релігійними поглядами та уявленнями, а також витлумачення їх у свідомості віруючих не завжди очевидні. Інколи вони мають суто земне походження. У таких випадках застосовуються інші засоби забезпечення їх авторитету – погроза надприродною карою, побажання нагороди Божої, церковне покарання відповідно до канонічного права. З часом до цього додається кримінальна відповідальність за так звані релігійні злочини, а потім і цивільно-правова відповідальність за недотримання окремих релігійних норм чи ритуалів.

Релігійні норми, на відміну від інших, викладено у святих книгах, у зведеннях церковного канонічного права, у статутах конфесійних організацій тощо. Їхні різновиди можна умовно розділити: за характером веління – на позитивні та негативні, за об'єктом регламентації – на загальногрупові та спеціальні, за характером регулювання суспільних відносин – на культові та організаційно-функціональні норми.

Як релігійні, так і правові норми функціонують у вигляді окремих нормативних систем, знаходяться в історично обумовленому взаємозв'язку та взаємодії, інколи спільно впливають на інші надбудовні суспільні системи, на духовне й політичне життя і, у свою чергу зазнають їх впливу.

Так, релігія в Київській Русі суттєво впливала на подальше виникнення й формування норм права. Правова свідомість у минулому переважно тісно змикалася з релігійними уявленнями, поняття "гріховне" і "злочинне" у багатьох випадках збігалися, релігійні норми нерідко ставали джерелом правових норм, біля витоків правосуддя часто стояли церковні служителі.

У багатьох випадках релігія освячувала санкціоновані правом соціальні інститути, а також правові відносини і режими взагалі, що породжувало особливо емоційне ставлення до права з боку віруючих, особливо помітно це виявлялося в освяченні панівної влади – влади князя. Релігія, як цілісна система, впливала не тільки на право в цілому, а й на окремі його галузі: релігійна ідеологія – на правосвідомість, церковний суд – на світський. Спільно з однорідними правовими нормами релігія інколи впливала на окремі суспільні відносини (наприклад, спільне регулювання сімейно-шлюбних відносин). Взагалі в історичному минулому релігійні норми часто текстуально відтворювали давніші норми права та навпаки – юридичні норми дублювали релігійні правила. За такої взаємодії спеціально необхідна поведінка людей забезпечувалася водночас санкціями як правової, так і релігійної норми, державним і церковним примусом. Для кращого розуміння змісту релігійних правил і настанов та їх впливу на правосвідомість розгляньмо біблійну (старозавітну) систему правових норм, викладених у перших п'яти книгах Старого Заповіту і в окремих розділах Нового Заповіту. Справді, у книгах Біблії викладено такі вимоги та вказівки, яким властиві всі ознаки юридичних норм – кримінально-правових, цивільно-правових і процесуальних. Так окремі норми встановлюють відповідальність за злочини проти особи, приватної власності та інше, виконання яких забезпечується засобами, властивими радше правовим, аніж релігійним нормам. Наприклад, встановлено санкцію смертної кари тим, хто "вдарить батька свого чи матір свою", хто "проклинає батька свого чи свою матір" (Вих.,21,15,17; Лев.,20:9). Таку ж кару – убивство встановлено за викрадення єврея, злягання з худобою, ворожіння, статевий зв'язок із рідними та інше.

В ряді норм міститься вказівка на вид смертної кари: народові наказується побити каменями до смерті осіб, засуджених за принесення

свої дитини в жертву Молоху (Лев.,20:2-3), за зневагу Бога (Лев.,24:16), за підбурювання служити іншим богам (Второзак.,13:7-11) тощо. Іншим видом смертної кари було спалення живцем. Воно застосовувалося за перелоб із тещею, за блуд дочки священика (Лев.,20:14,21:9), за святотатство (Ісус Нав.,7:15). Відповідальність за завдання тілесних ушкоджень було встановлено за принципом Талону (Вих.,21:23-25; Лев.,24:19-20). За цим же принципом каралися неправдиві покази в суді: неправдивий свідок підлягав покаранню, до якого був засуджений чоловік, несправедливо ошуканий (Второзак., 19:15-21). Старозавітні норми, подібно до правових норм, суттєво обмежували застосування звичаю кривавої помсти. Так, мстити можна було тільки особі, яка заподіяла велике лихо – шкоду, збитки (Второзак.,24:16). Призначалася компенсація за низку діянь, які спершу підлягали кривавій помсті, а потім – м'якшому покаранню.

У Біблії є норми, які можна віднести до судоустрою та судочинства. Так, суддям наказувалося шукати правду, незважаючи на особу, бути неупередженими, вислуховувати "малого" та "великого", не спотворювати закону та не брати хабарів від підсудних (Второзак, 1:17,16:18-20). Рішення суду було обов'язковим для усіх, відмова від виконання рішення суду каралася смертю (Второзак.,17:10-12). Значна частина норм Біблії присвячена регулюванню майнових відносин. У формі наказів казуїстичного характеру вони передбачали відшкодування винним збитків від потрави, підпалу, за вбивство чужої тварини чи худоби (Вих., 21:35).

¹ Музиченко П.П. Історія держави та права України. – К.: Знання, 2000. – С.63.

² Яроцький П. Історія релігії в Україні Т 2. Українське православ'я. – К.: 1995. – С.311-312.

**Ігнатуша Марина,
Національна академія управління, Київ**

Сучасні взаємовідносини держави і церкви у світовій ретроспективі

Центральним, базовим елементом політичної системи суспільства, що формується і вдосконалюється разом з розвитком людської цивілізації, є держава. З розвитком людства інституалізується і вдосконалюється й один із головних елементів релігійного комплексу – релігійні організації. Спільність розвитку часто була зумовлена

спільними політичними чи економічними інтересами, що ставало додатковим спонукальним фактором їх взаємовпливу. Тому характер державно-церковних відносин детермінується політично – залежить від політичного устрою держави, соціально – на нього впливає характер конкретних суспільних відносин, різний у різні часові епохи¹. Формування історично відомих моделей державно-церковних відносин завжди відбувалося за активної участі в цьому кількох чинників, а саме: історичної та національної традиції; характеру співвідношення політичних сил, що визначало державну ідеологію та певний історичний момент; реального становища суб'єктів цих відносин – держави і церкви; зовнішніх чинників².

Нині в світовій практиці характер державно-церковних відносин є одним з головних показників рівня розвитку й держави, і певних релігійних напрямків. Специфічні особливості взаємовідносин держави і церкви породжені своєрідністю розвитку кожної нації чи держави з одного боку і кожної релігії чи релігійного напрямку з іншого боку. Ці особливості змінюються залежно від ступеню впливу релігійного комплексу на формування і функціонування державної влади або, навпаки, державного контролю за розвитком релігійної течії та регулювання відносин церкви і держави.

Наприкінці XVIII ст. склалися три основні типи відносин між церквою й державою, вони існують і на сьогоднішній день:

- віротерпимість (нетерпимість), при якій одна чи кілька релігій мають привілейований стан, а всі інші оголошуються терпимими (чи нетерпимими);
- свобода віросповідань, при якій всі релігії рівні між собою, а людина вільна у своєму виборі конфесії і відправленні релігійного культу;
- свобода совісті, яка, окрім проголошення рівності всіх релігій між собою, дозволяє особі не лише вільно обирати будь-яку релігію, але й бути невіруючим. Принцип свободи совісті проголосила у своїх законах приблизно третина держав світу.

Ці головні типи відносин між церквою і державою вбирають у себе кілька моделей державно-церковних відносин:

1. *Теократія* – форма правління, при якій функціонування держави та її інституцій, регламентація суспільного життя визначається панівною церквою та її органами. Це модель державно-церковних відносин, що передбачає ототожнення державної світської і духовної влад. "Папоцезаризм" іноді вживається як синонім до теократії, що означає боротьбу церковної влади за домінування над світською.

Класичне теократичне правління існувало у V – I століттях до н.е. в Іудеї, де вся влада зосереджувалася в руках жрецтва на чолі з іудейським першоієрархом (до речі, поняття "теократія" було запроваджене Іосифом Флавієм саме для означення державного устрою Іудеї вказаного періоду), у 756-1870-х роках це правління в Папській області, а з 1929 р. – у державі-місті Ватикан. Традиція теократії особливо розвинута в ісламських країнах, у дещо видозміненому вигляді й донині продовжує жити в Ірані, Саудівській Аравії та інших країнах. Теократичні періоди пережили багато держав світу: Китай, Японія, Індія, країни Африки, Європи. В Україні ідеї теократичної форми правління активно пропагувалися С.Томашівським у Галичині.

2. *Цезаропапизм – передбачає повну залежність церкви від держави, одержавлення і підпорядкування церковних структур світській владі.* Класичним прикладам цезаропапистського правління є Візантія, де імператори вирішували багато важливих питань організаційного, канонічного і навіть догматичного розвитку церкви. Модель візантійського цезаропапизму мало не буквально перейняла Московія, де з XVIII до початку XX століть главою Православної церкви був імператор (чи імператриця), а Церква, під керівництвом Святішого Синоду, стала одним з інститутів державної бюрократичної системи. До того ж духовенство перетворилося в особливий прошарок суспільства зі своїми правами та пільгами (непідсудність світському суду, звільнення від багатьох податків, військової повинності тощо), які були відповідно закріплені.

3. *Законодавча підтримка, що забезпечує привілейований стан певної церкви в державі.* Статус державної Церкви передбачає державне фінансування діяльності церковних інституцій, покладає на останні ряд державницьких функцій (реєстрація новонароджених, шлюбу, смерті тощо).

Найхарактернішим прикладом такої моделі є Церква в Греції, де православні складають 95 % відсотків населення. Православна церква має статус державного закону і є державною в країні. Нормативні акти, що приймаються Синодом Церкви, набувають силу закону із дня опублікування в державних виданнях. Дозвіл на побудову синагоги, мечеті чи іншої неправославної культової споруди дає місцевий православний митрополит. Умовами дозволу відправлення культу неправославними релігійними течіями є "відомість" і "визнаність" останніх. Крім того, нові релігійні напрями не повинні мати таємних догматів і культових практик, не повинні порушувати суспільні мораль і порядок.

Держава гарантує зарплату і пенсії для священнослужителів. У початкових і середніх школах здійснюється релігійна (православна)

освіта (неправославні не зобов'язані відвідувати ці курси). До 1982 р. в Греції існував лише церковний шлюб, де передбачалась заборона на одруження з неправославними, заборона третього шлюбу тощо. Шлюб, взятий громадянами за кордоном, не мав законної сили.

Близька до грецької італійська модель державно-церковних відносин. Понад 90% населення країни охрещені в католицьку віру, тут знаходиться папський престол – ці обставини забезпечують великий вплив Католицької церкви на політичні і соціальні події в Італії. Різні форми державної Церкви існують також в Англії, Швеції, Данії, Ірані, Кувейті, Саудівській Аравії, Таїланді та ін. країнах. Особливий статус тієї чи іншої церкви зафіксований у конституціях понад 40 держав світу, у 22 із них главою держави може бути лише особа, що належить до офіційної церкви.

4. *Відокремлення церкви від держави.* На практиці, як відомо, з історії постсоціалістичних країн, це означає неможливість втручання Церкви у справи держави при активному втручанні державних інституцій у справи церкви.

Така модель характерна для колишніх країн соціалістичного табору, де законодавча база, в тому числі і Конституція, теоретично гарантувала свободу совісті, але реально віруючі сприймалися як політичні вороги і зазнавали дискримінації. "Атеїзація" державної політики призводила до значних порушень прав людини. Церкви як суспільні інституції активно використовувалися владою для виконання певних завдань внутрішньої й зовнішньої політики.

5. *Відокремлення церкви від держави і держави від церкви.* Необхідно відмітити ще один підхід до відокремлення церкви від держави. За цим підходом церква і держава існують як самостійні інституції, перебувають у стані взаємоневтручання, наскільки це можливо. Це гарантує максимальне забезпечення свободи релігії, режиму толерантності в державі. Типовим прикладом такої моделі є Сполучені Штати Америки, де свободі віросповідання надано широкий захист. Навіть малочисельна релігійна громада у США має такі ж права, як і великі конфесії. Держава не створює свого спеціального органу, який повинен регулювати діяльність релігійних інституцій – всі спірні питання вирішує суд. Релігійні організації можуть звільнитися від податків рішенням Федеральної податкової служби, яка проводить детальну експертизу, чи не має дана організація комерційних інтересів. Законодавчо закріплену свободу сповідувати релігію чи ні, мають також громадяни інших країн, серед яких: Франція, Туреччина, Україна.

В незалежній Україні відокремлення церкви від держави юридично закріплене в законі "Про свободу совісті та релігійні організації", що

поклав початок якісно новому етапу відносин церкви і держави³. Було прийнято Конституцію, яка проголошує відокремлення церкви від держави й школи від церкви, а також те, що жодна релігія не може бути визнана державою як обов'язкова⁴. В нашій Конституції немає спеціальної згадки про якусь одну з релігійних організацій (на відміну від Італії, Іспанії, Грузії, Македонії, Болгарії та деяких інших країн) і, на відміну, скажімо, від Греції, не йдеться про державну церкву, не передбачає Конституція України й поділу релігійних організацій на традиційні й нетрадиційні, визнані або невизнані (як, скажімо, в Литві). Але не містить вона, зазначимо, й положення про рівність усіх церков перед законом (як, наприклад, у конституціях Білорусі, Росії чи Хорватії)⁵. З огляду на конституційне закріплення принципу відокремлення церкви від держави, співпраця держави і церкви в галузі доброчинності і морально-етичного виховання населення може здійснюватися виключно на засадах доброї волі, дотримання законодавства і громадської підтримки⁶. На нинішньому етапі, з урахуванням застосування зазначеного законодавства, слід чітко сформулювати ланцюг: Конституція — Законодавство про свободу совісті — підзаконні акти. Лише їхнє гармонійне поєднання, а також можливі на певному етапі прогнозовані зміни законодавства про свободу совісті дозволять виробити цілісну релігійну політику на тривалий час. Тут необхідно врахувати досвід власних історичних традицій і досвід країн з розвиненою демократією⁷.

Серед фахівців немає цілковитої згоди, що саме слід розуміти під відокремленням церкви від держави. До речі, на Заході зазвичай говорять не про відокремлення церкви від держави, а про відокремлення церкви і держави. Тим самим підкреслюється рівноправність суб'єктів цих відносин. До того ж, правознавці майже однакові: якщо під "відокремленням" розуміти стан, за якого держава не має з церквою нічого спільного, то такої правової і суспільно-культурної ситуації ми не знайдемо ніде в Західній Європі. Відокремлення тут означає, що держава не отожднює себе з жодною з релігій чи церков, не покладає на церкву державних функцій, не втручається в її внутрішні справи, й обидві інституції поважають автономію одна одної в належних їм сферах; церкви не наділяються політичною владою, а держава зберігає нейтралітет щодо релігійних організацій, не виступає від імені або проти котроїсь з них. Держава не примушує своїх громадян діяти на користь певної церкви, не визначає канонічний устрій. При цьому нейтралітет держави практично завжди доброзичливий стосовно церкви⁸.

6. Проміжний стан між моделлю державної церкви і моделлю повного відділення церкви від держави і держави від Церкви. Для цього

типу відносин характерне збереження державної підтримки та привілеїв окремих церков.

Типовим прикладом такої моделі є сучасна Німеччина, де держава хоча й проголошує свою нейтральність і толерантність до різних релігій, але має певні відмінності у ставленні до релігійних організацій залежно від кількості членів і суспільного впливу останніх. Ті релігійні течії, що мають більше 1% від загальної кількості населення певної землі Німеччини, можуть отримати спеціальний статус. Нині біля 15 релігій і Церков мають спеціальний статус, що дозволяє їм отримувати державні дотації на власні школи, дитячі садки. До речі, якщо в державних школах набирається 6-8 учнів, що належать до певної релігії, то вони забезпечуються уроками відповідної релігії. Найбільші церкви Німеччини мають власне трудове законодавство, яке має деякі відмінності від загального законодавства, вони звільнені від багатьох податків, отримують державну фінансову підтримку і гроші від збору особливого церковного податку (8-9% від прибутку громадян). Діяльність церковних інституцій в армії, місцях позбавлення волі, в лікарнях і т.п. регулюється спеціальними контрактами з державою. На відміну від багатьох європейських держав, церква в Німеччині не є суб'єктом сімейно-шлюбного права.

Подібний правовий стан мають державно-церковні відносини в Японії, Австрії, Перу та інших країнах.

Залежно від усталених традицій певної країни, моделі державно-церковних відносин, що в ній діють, існує кілька схем фінансової підтримки державою церковних інституцій:

- пряме фінансування державою релігійних організацій і державний контроль за використанням коштів (Ватикан, Греція, Бельгія, Люксембург, Норвегія та ін.);
- збір спеціального "церковного" податку, який витрачається згідно з побажаннями платників податку (Італія, Іспанія та ін.);
- "церковний" податок надходить у розпорядження керівництва певних релігійних течій і витрачається на його розсуд при мінімальному контролі з боку держави (Німеччина, Австрія, Швейцарія, Швеція та ін.);
- конфесії не отримують фінансової допомоги від держави і існують за рахунок добровільних пожертв віруючих, продажу церковної атрибутики, виконання треб тощо (США, Франція, Україна, Нідерланди та ін.).

Таким чином, ми можемо зробити висновок, що в світі протягом століть склалися кілька моделей державно-церковних відносин, які не

пов'язані одна з одною, однак часто переплітаються між собою (наприклад, теократія передбачає наявність державної церкви і т.ін.). Визначення моделі для кожної країни є дуже важливим і індивідуальним, це залежить від багатьох внутрішніх і зовнішніх чинників: правових устоїв, прийнятих у суспільстві, поглядів світської та церковної влади на це питання, економічного стану суспільства тощо.

¹ О. Саган. Моделі державно-церковних відносин у світовій історичній ретроспективі.

² Релігійна свобода: гуманізм і демократизм законодавчих ініціатив в сфері свободи совісті (міжнародний і український контекст). – К.: 2000.

³ Закон України "Про свободу совісті та релігійні організації" від 23 квітня 1991 р. Закони України, Т.1.

⁴ Конституція України

⁵ В. Климов. Особливості української моделі державно-церковних відносин. Релігійна свобода та демократизм законодавчих ініціатив в сфері свободи совісті (міжнародний і український контекст). – К.: 2000.

⁶ А. Губар. Взаємовідносини української держави та церкви: проблеми сучасного законодавства. Свобода віровизнання. Церква і держава в Україні. Матеріали міжнародної наукової конференції, Київ, 28-30 вересня 1994 р.

⁷ В. Єленський. Перспективи розвитку української системи церковно-державних відносин. Релігійна свобода: гуманізм і демократизм законодавчих ініціатив в сфері свободи совісті (міжнародний і український контекст). – К.: 2000.

⁸ В. Климов. Особливості української моделі державно-церковних відносин. Релігійна свобода та демократизм законодавчих ініціатив в сфері свободи совісті (міжнародний і український контекст). – К.: 2000.

**Кудояр Олександра,
Донецький державний інститут
штучного інтелекту, Донецьк**

Державно-церковні відносини в Україні (ІХ – ХХ ст.)

Центральним, базовим елементом політичної системи суспільства є держава. Проте ми повинні врахувати той факт, що поняття "державно-церковні відносини" є частиною ширшого поняття – "державно-релігійні відносини", оскільки церква (інституціоналізована релігійність) є складовою релігійного комплексу. Під державно-релігійними відносинами ми розуміємо сформовану на основі певних, загальноприйнятих норм, звичаїв та законів взаємодію державних чинників (особливо законодавчої та виконавчої влад) та складових релігійного комплексу.

Формування моделей державно-церковних відносин в Україні завжди відбувалося за активної участі кількох чинників, а саме: історичної та національної традиції, характеру співвідношення політичних сил, що визначали державну ідеологію на певний історичний момент; реального становища суб'єктів цих відносин – держави і церкви; впливу ззовні.

Можемо виділити моделі церковно-державних відносин, які існували в Україні в попередні часи:

- Києворуська модель – симфонія відносин держави і церкви.
- Моделі, що відтворювали національну специфіку державно-церковних відносин XVI – XVII ст. (козацька та могилянська).
- Модель поглинання церкви державними структурами (синодальний період позбавленої самостійності православної церкви в Україні).
- Модель часів українського національного будівництва у 1917 – 1919 роках.
- Радянська модель державно-церковних відносин.

Для першої з названих моделей визначальними рисами були: державне сприяння поширенню християнства, становленню церковної системи і структури за взірцем феодально-адміністративної системи; реалізація принципу "зміцнення церкви – зміцнення державності";

- наділення церкви широкою правовою юрисдикцією, передача церкви частини державних функцій; паралелізм державної християнської експансії;
- дублююче-компенсуюча роль церковних структур у період кризи державно-політичної системи;
- поєднання державного сприяння незалежності вітчизняної церкви від церкви-митрополії з прагненням державно-князівської влади підпорядкувати церкву;
- тенденція до правового закріплення церковної системи як князівсько-державної.

Татарська навала внесла корективи у функціонування церкви в Україні. 1448 р. відбувся остаточний розкол Київської митрополії на дві частини – Київську і Московську.

Православ'я у Великому князівстві Литовському фактично було державною релігією. Проте Люблінська Унія 1569 р. сприяла обмеженню привілеїв православ'я на користь католицизму, а згодом кризі православної церкви в Україні.

У період функціонування Запорізької Січі важливими особливостями цієї моделі були :

- гармонійна співпраця військового керівництва Січі і православної церкви;

- регулювання відносин козацької держави і церкви в межах Січі звичасвим правом, наказами військового керівництва і християнськими нормами співжиття;
- всесічковий статус церкви як монопольної духовної і культурної інституції.

Зовсім іншою в той час була модель церковно-державних відносин на Правобережній Україні. Ось її визначальні риси: відсутність Української держави; кризовий стан православної церкви; наступ на православну церкву католицизму та уніатської церкви; слабкість національної еліти, її неспроможність очолити національний та церковний рух.

Політичне приєднання у 1654 році українських земель до складу Російської держави поставило проблему включення Київської митрополії до складу Московського патріархату.

Революційні події 1905 – 1907 р. дещо змінили релігійну ситуацію. Ситуація суттєво почала змінюватися лише після Лютневої революції 1917 р. з утворенням в Україні ЦР і проголошенням відокремлення церкви від держави, що пізніше викликало негативне ставлення народу до цієї події. Падіння у квітні 1918 р. ЦР і встановлення гетьманату відновило водночас і старі принципи державно-церковних відносин з тією лише різницею, що повний державний контроль над церквою був уже неможливий.

У період Директорії "Основний державний закон УНР" визначав автономність православної церкви на чолі з патріархом, тепер церква була незалежною від Московського Патріарха.

Утвердження радянської влади призвело до встановлення моделі державно-церковних відносин, яка законодавчо закріплювала принцип відокремлення церкви від держави, але на практиці відбувалось активне втручання держави у справи церкви. Церква сприймалася владою як політичний супротивник.

Принципово інша модель державно-церковних відносин встановлюється в Україні під час Великої вітчизняної війни. Нова окупаційна влада, намагаючись посилити в країні антиросійські настрої, на початку війни симпатизувала національному рухові та автокефальній церкві.

Успіхи німецької окупаційної адміністрації у релігійній політиці змусили і радянське керівництво змінити тактику. У вересні 1943 р. поспіхом була реанімована православна церква, яка згодом поповнилася сотнями парафій, відкритих на звільнених від гітлерівців територіях. Проте дотримання головної партійної лінії, спрямованої на знищення релігії як суспільного явища, згодом призвело до нових масових репресій на початку 60-х років XX ст.

Процеси перебудови, що розпочалися в середині 80-х років в СРСР, активізували внутрішньоцерковні зміни. Почалася законодавча робота з перегляду чинного тоді законодавства щодо релігійної галузі.

Система державно-церковних відносин, якою вона склалася в сучасній Україні, за своїми базовими положеннями відповідає демократичним принципам, загалом задовольняє права і свободи людини, базуючись при цьому на багатовіковій спадщині врегулювання відносин між двома суспільними інститутами.

Моісеєнко Сергій,

Львівський національний університет ім. І. Франка, Львів

Християнська церква та її вплив на державу і право в період Середньовіччя

Впродовж тисячі років після падіння Риму (500-1500 рр.) християнська Церква була єдиним духовним та релігійним монополістом на Європейському континенті. Поступово здобуваючи свій авторитет, Церква, вже як суспільна та політична організація, ідеологічно змінила пріоритети в усіх сферах суспільної діяльності, впроваджуючи власну концепцію морально-етичних норм. Як наслідок, цілий період середньовічної європейської історії ми будемо розглядати крізь призму церковних догм. І саме цей період ми назвемо "Добою папської могутності".

Зрештою, піднесенню Церкви як організації та наддержавної інституції сприяли фактори не тільки релігійні чи суспільні, але й насамперед історичні. Не слід забувати, що Церква була єдиною організацією, яка стояла над розмаїттям мов, політичних структур та соціальних груп у регіоні, що був поділений на безліч маленьких князівств, які безперервно воювали між собою. Таким чином, мусимо визнати той факт, що єдиною силою, здатною в період своєї могутності об'єднати під своєю політичною владою всі європейські країни, була християнська Церква.

Панування Церкви в суспільно-політичному житті середньовіччя мало такі причини:

чітка церковна ієрархія, що, на відміну від інших ієрархій, залишалась незмінною майже весь період існування Церкви;

запропонована суспільству християнська мораль являла собою досконалу ідейну основу, що не потребувала корекцій, а отже, була доступна всім і в будь-який час.

Церква не була винятково релігійною організацією, і, прагнучи певної стабільності управління, постійно втручалась у державні та міждержавні відносини, виступаючи в них арбітром з правом остаточного голосу.

Використовуючи всі надані їй з часів Римської імперії привілеї, Церква в період Середньовіччя стала найбільшим в Європі землевласником.

Події, що відбувалися на тлі епохи Середньовіччя, спонукали Церкву очолити цілу низку взаємопов'язаних реформаторських рухів, що охопили територію всієї Європи. І коли ці реформи успішно впроваджувалися в життя, Церква здобувала безліч прихильників, готових підтримати її найрадикальніші починання.

Завдяки суспільній думці, яка усвідомлювала себе як частина християнського світу, Церква спромоглася створити на основі своїх давніх претензій систему надзвичайно ефективного правління. Як наслідок, це спричинило дивовижне зміцнення церковної влади.

Європа, розділена на дрібні шматки мовними, соціальними, політичними факторами, в період Середньовіччя потребувала сильного об'єднавчого руху. Церква виявилась єдиною організацією, здатною реалізувати ідею єдиного європейського суспільства в межах християнського світу.

Діяльність окремих груп священнослужителів, а також компетентність Церкви у політичних питаннях сприяли росту авторитету цієї інституції. Керівникам держав доводилось часто звертатись до вищого керівництва Церкви за допомогою у вирішенні тих чи інших політичних питань, що також сприяло підсиленню авторитету Церкви.

Наявність у Церкви власної судової системи, а також глобальний вплив на правову систему всіх країн християнського союзу сприяв формуванню власного підходу до права та правоохоронної діяльності, захищаючи у такий спосіб права власних служителів та підпорядкованого населення.

Поступова інтеграція Церкви у суспільне та політичне життя чітко обґрунтовувалася юридично та релігійно задля переконання суспільства у легітимності дій Церкви навіть тоді, коли ці дії викликали негативний резонанс.

Безумовно, це лише фрагментарні нариси тих причин та умов, що в період Середньовіччя вивели Церкву на передові позиції у суспільному та політичному житті. Вища церковна ієрархія взяла в свої руки по суті всі віжки церковної влади, вибудувавши грандіозну структуру законів, судових та фінансових установ. Церква майже протягом двох століть безмежно панувала над усією християнською Європою, впроваджуючи

свої погляди та ідеї у свідомість середньовічних людей. Ось лише деякі з наслідків цього панування.

В період церковного панування відбулась рецепція римського права у формі Юстиніанового "Corpus iuris civilis". Відродження канонічного права, що включало в себе і питання світського права (сімейне, спадкове), сприяло приведенню до відповідного стану й інших норм як церковного, так і світського порядку. Церква взяла на себе роль механізму, який мав упорядковувати законодавство для християнського світу, пристосовуючи його до нових потреб часу і не відходячи далеко від давніх звичаїв та практики. Папські декреталії (листи-послання) в добу церковної могутності перетворилися на звичайний спосіб видання нових законів для християнського світу. Як наслідок, і сьогодні ми можемо простежити вплив християнського гуманізму та моралі на право у переважній більшості країн.

Під впливом християнської моралі відбулися кардинальні зміни не тільки у матеріально-правових та процесуальних нормах, але і в науковому підґрунті правових наук. Християнська кримінологія, зокрема, запропонувала свій підхід до основних понять злочинності та злочину. Змінилось також і ставлення до самої особи злочинця та до вибору міри покарання для нього.

Забезпечуючи єдину політику щодо всіх християнських держав, Церква пропонувала всім державам вступити до можливого союзу, в якому б вона посідала місце сеньйора по відношенню до всіх монархів. Не будучи мілітаризованою інституцією, Церква, однак, володіла та неодноразово використовувала всі військові потужності держав – васалів, що безумовно визнавали за Церквою це право.

Політична сила та авторитет кожного монарха чи навіть чиновника в першу чергу залежали від їх лояльності до Церкви. Ряд важливих світських документів, включаючи і Велику Хартію Вольностей 1215 року, були прийняті при безпосередній участі Церкви, що свідчить про зв'язок між світською владою та Церквою з явною домінантою саме церковної ієрархії.

Історія християнської Церкви нерозривно пов'язана з історією Європи, з її соціальними, культурними, політичними рухами та реформами минулих століть. Спадщина Церкви, що дійшла до нас крізь віки, назавжди закарбована в пам'ятках людської культури. Метою мого дослідження є висвітлення маловідомих сторінок діяльності Церкви в період Середньовіччя, а також формування об'єктивної оцінки до такого історичного феномена, як середньовічна Церква.

**Моряк Христина,
Львівський національний університет ім. І. Франка, Львів**

Християнство і права держава

Ідея правової держави зародилась ще в античні часи. Під правовою розумілась держава, в якій правда, справедливість, право, закон традиційно вважались Божественними настановами, необхідними атрибутами космічних і земних порядків, антиподами насильства, свавілля, хаосу. Філософські основи теорії правової держави були сформульовані І.Кантом. Суть цієї концепції зводиться до кількох основних положень: "Кожний громадянин сам собі пан", "Чого народ не може вирішити відносно себе, того і законодавець не може вирішити відносно народу." Зараз правову державу розуміють як найбільш демократичну і цивілізовану державу, в якій панує право і закон, особа перебуває під її надійним захистом, дотримується принцип розподілу влади, на рівних правах існують різні форми власності, держава та особа є взаємовідповідальними.

Нам відомо, що Церква завжди більш чи менш тісно співпрацювала з державою, а тому її юристи теж не обійшли увагою предмет теорії держави і перспективи її майбутнього розвитку.

Вслід за Арістотелем своє вчення католицькі правники будують на тому, що держава існує для людини, а не навпаки. Католицька моральна філософія вчить, що держава має свій початок у суспільній природі людини, а тому повинна насамперед виконувати суспільні функції. Її основним завданням є ознайомлення широких мас з правами людини та межами державної влади. Забезпечення правового порядку є умовою виконання всіх інших завдань держави. Історія свідчить, що досі жодна держава в повній мірі не зробила цього. Часто право поставлено на службу певним груповим інтересам, які суперечать важливій меті права. Такий державний лад далекий від досконалості і унеможливило створення в даній країні правової держави, та все ж він є кращим, ніж відсутність будь-якого правопорядку. Держава, що ґрунтується на праві, гарантує і шанує громадянські та політичні права людини і охороняє особу від сваволі владних структур.

Правова держава може функціонувати лише за таких умов: діє принцип верховенства права і законів над підзаконними нормативно-правовими актами; є розподіл державної влади на законодавчу, виконавчу і судову; юридично закріплені основні права і свободи людини в Конституції та інших законах; в державі панують плюралізм і гласність; влада дотримується тези про те, що особі дозволено робити все

не заборонене законом, а державі і її органам лише те, що дозволено. Слід сказати, що в такому вигляді основи правової держави були сформульовані не так і давно.

А тепер повернемося в далекий 1891 рік. Саме тоді вийшла у світ енцикліка "Кешт Моуашт" ("Нові речі"). Це були справді нові речі, які прозвучали у зверненні Папи на весь світ. У ній наголошується на праві робітника на приватну власність, яку він може одержати в результаті своєї праці і чесного життя. Енцикліка рішуче стверджує, що соціалізм чи колективізм, який заперечує право на приватну власність взагалі, закріпачує робітника, ставить його в гірші умови, ніж капіталізм. Зауважмо, що на той час СРСР ще не існувало. Ці слова виявились пророчими. Далі енцикліка зазначає, що всі люди є рівними перед Богом, але між ними є велика фізична, інтелектуальна відмінність.

Тому є різні види праці, цінність якої також не однакова. Це нормально і боротися з цим не слід. У суспільно-господарському відношенні праця потребує капіталу, а капітал праці. Тут повинен діяти принцип солідарності і співпраці, корисний для обох сторін. Класова боротьба приведе тільки до безладу, хаосу, звірячої жорстокості. Для стимуляції пошани капіталіста до робітника наводяться слова зі Святого Письма, що обманом затримана працедавцем платня робітника кличе про помсту до небес. Завданням і метою держави є загальне добро, охорона всіх, зокрема убогих і робітників без приватної власності. Виходячи з Євангельських засад, зазначається в енцикліці, усі люди – рівні. Згідно з цією рівністю держава має діяти, охороняючи індивідуальні права і обмежуючи їх тільки для добра цілої спільноти. Подальші енцикліки розвивали розпочате і приділяли багато уваги гострим проблемам сучасності.

Католицька соціальна наука, спираючись на природне право, добивається надання ширшої свободи для особистості, від особистості, у свою чергу, вимагає відповідальності. Державі католицька соціальна наука приписує допоміжну роль, тобто координацію праці одиниць і суспільних груп для загального добра. Головною функцією допоміжного принципу є соціальна політика. Вона залежить від засобів, за допомогою яких держава захищає незахищені соціальні групи перед панівними. Та тут слід бути обережним і не порушити рівноваги між працею і капіталом, наслідком чого може бути катастрофічна інфляція. Держава повинна дбати про господарство країни, і саме в такий спосіб її народ буде визволений з нужди. Надмірна соціальна політика призводить не тільки до порушення економічного балансу в суспільстві, а й до зникнення в особи почуття відповідальності.

Отож, віра не тільки не заважає побудові громадянського суспільства, а й сприяє цьому. В цьому аспекті доречним було б налагодити співпрацю між Церквою і державою, бо як видно зі сказаного, християнство не тільки йде в ногу з часом, а де в чому й випереджає його.

**Подкупко Тетяна,
аспірантка Одеського національного
університету ім. І. Мечникова**

Українська православна церква і державотворення за часів Хмельниччини

Від самого початку національної революції 1648 року Українська Православна Церква (далі УПЦ) опинилась в епіцентрі подій. Її значення динамічно зростало з подальшим державотворчим процесом. У той час в Україні діяли головним чином три найбільші християнські конфесії – православна, римо-католицька та греко-католицька (уніатська).

Одним з головних гасел Хмельниччини стала боротьба за віру православну. Гетьман Б.Хмельницький ще на самому початку повстання у 1648 році писав королеві Владиславові IV про утиски, яких зазнають православні. На Конвакаційному сеймі 1648 року внесено вимогу про повернення православним їхніх прав. У Зборівському трактаті 1649 року одним з перших пунктів було надання рівних прав православним і римо-католикам. Православний митрополит мав дістати місце в Сенаті. Унія мала бути скасованою. У статтях Білоцерківського договору 1651 року права православних підтверджувались. Але всі ці декларації не були втілені в життя. Однак важливими для історії державотворення та вивчення місця і значення в ньому Церкви є ці спроби забезпечення прав і свобод Православ'я як офіційної релігії козацької держави середини XVII ст.

УПЦ в новій Гетьманській державі посіла чільне місце. За канонами та історичною традицією духовенство поділялось на біле і чорне. До білого духовенства України, яке не належало до юрисдикції Козацької держави і підлягало духовному проводу, весь час вливались нові сили із знатного товариства з козацтва, а з другого боку сини священників вступали до лав козацтва, вдало просуваючись по службових сходинках до високих постів.

Слід підкреслити значення духовенства як інтелектуальної еліти – серед них було багато письменників, учених, що закінчили Київську академію або Чернігівський колегіум й надалі були професорами в своїх Alma mater. Монастирі в той час були центрами літописання.

Навіть у тяжких умовах боротьби Б.Хмельницький не забував Церкви і надавав їй щедру допомогу. За монастирями (чорне духовенство) не тільки залишилися земельні володіння та обов'язкова праця селян, а навіть збільшилися багатства за рахунок нових надань, крім того, монастирі діставали дозволи на торгівлю, промисли, шинки, заснування слобод, на право збирання місцевих податків, а також звільнялись від податків та повинностей державі. В земельних наданнях брала участь і дружина гетьмана Ганна, яка власноручно підписаним універсалом 1655 року надала маєтності Густинському монастирю. Так робили й наступники Б.Хмельницького по гетьманській булаві.

Взаємовідносини між гетьманом, як уособленням світської державної влади і митрополитом, як представником церковного керівництва, мали характер незалежності. Православна церква навіть мала можливість брати участь у міжнародній політиці окремо від гетьмана. Так, митрополит Сильвестр Косів підтримував зв'язки з польським королем та парламентом, в 1651 році, після Берестечка, вітав у Києві переможців – литовців. Незважаючи на п'ятирічні дружні взаємини з Росією, УПЦ не брала участі у політичних переговорах Б.Хмельницького з Москвою. В т. зв. "Переяславських" статтях 1654 р., не згадувалось про Церкву. Бутурліну вдалось привести до присяги цареві поселенців церковних маєтностей, тільки після дозволу митрополита, який дав згоду через кілька днів. У 1654 р. С.Косів відсилав посольство до Смоленська, де перебував цар, з проханням підтвердити старі права УПЦ і не звільняти духовенство від підлеглості Царгородському патріархові, що було за його висловом "коренем всіх наших вільностей і прав". Відмовляючись дати монастирську землю для будівництва фортеці, митрополит пояснив Бутурліну, що живе він з "духовними людьми сам по собі, ні під чією владою". І якщо навіть це були тільки слова, важливим є той факт, що формула незалежної Церковної політики могла існувати в той час.

Московський патріарх Никон не втручався у справи УПЦ. Без погодження з ним поставлено на Чернігівську кафедру єпископа Лазаря Барановича (1657 р.), на ігумена Києво-Печерської Лаври – Теодосія Софроневича. Після смерті С. Косіва, на соборі, що вже відбувся за І. Виговського, митрополитом обрано Діонісія Балабана (1657-1663), який був висвячений Царгородським патріархом. Про цей собор не попереджали Москву. Це свідчить про те, що Церква зберігала свою незалежність.

Отже, за часів Хмельниччини:

- церкві надавалось величезне значення, яке вона мала за Княжої доби;

- УПЦ мала величезний вплив на державотворчі процеси;
- священики були інтелектуальною елітою держави;
- УПЦ стала дуже поважною економічною силою;
- УПЦ зберігала свою незалежність від Московської патріархії протягом Хмельниччини;
- УПЦ була досить самостійною частиною козацької держави, навіть вела власну політику, зокрема і зовнішню.

**Румянцева Ольга,
Національна академія управління, Київ**

Християнство і права держава

Той, хто впровадить у суспільні справи принципи
християнства, змінить обличчя світу
Б. Франклін

Права держава – це така форма організації і діяльності державної влади, яка будує взаємовідносини з індивідами та різними об'єднаннями на основі норм права. Незаперечно, що і права держава, як тип держави, і християнство, як форма релігії, мають тривалу і повчальну історію. Християнство і права держава виникли завдяки історичному процесу розвитку та становлення людини, вони є формами громадської свідомості людини. У різні історичні епохи існували різні думки та погляди щодо того, якою має бути державна релігія, чи повинна вона залежати від державної влади, а держава від канонів церкви. Першим кроком до виникнення релігії було усвідомлення людиною різниці між тілом і свідомістю, тобто між тілом і душею. Людина робить відкриття, усвідомлює свою залежність від природи, формує певні правила поведінки. Найдавніші уявлення про право ми можемо знайти в релігії. Спочатку право і закон не відрізняються від релігійних норм. Встановлюється єдина державна ідеологія: "Вищим законом – є закон Божий – Біблія, Євангеліє." Так з'явилася доктрина, відповідно до якої право і держава даруються Богом або богами.

Наприклад, у вченні **Августина Блаженного** про державу і право сказано, що держава створюється з волі Бога, але є установою гріховною, тому право повинно підкорятися владі церкви. У теократичній теорії право виступає у вигляді єдиного Божественного закону, положення якого конкретизуються відповідними органами державної влади, відповідальними за свою діяльність тільки перед Богом¹. З поглибленням

процесу утворення класів та зміцнення ранньофеодальних відносин держав виникла об'єктивна необхідність прийняття нової релігії. В конкретно-історичних умовах саме *християнство* в 988 році у Київській Русі відкрило шлях до запозичення соціального та правового досвіду сусідніх країн з вищим рівнем громадського розвитку, зі сталою системою державних інститутів та відносин.

У часи Середньовіччя у всіх сферах духовного життя непохитно панувала церква. Церковні догми оголошувалися незаперечними, право середніх віків характеризується зневагою до прав людини, розквітом інквізиційних процесів. У XIII ст. вчений богослов, домініканський чернець **Фома Аквінський** розвинув ідею Августина Блаженного. Він вважав, що держава і право від Бога, людський закон не повинен суперечити божественному. Епоха переходу від феодалізму до капіталізму породжує нові підходи до розуміння держави і її ролі². Центральне місце в цей період посідають проблеми правової організації державного життя у вигляді впорядкованої системи розподілу державної влади, що відповідає новим відносинам соціально-класових і політичних сил, виключає монополізацію влади в руках однієї особи або владного органу, затверджує рівність всіх перед законом і забезпечує індивідуальну свободу за допомогою права.

Сучасна правова держава – це демократична держава, в якій забезпечуються права і свободи, участь народу в здійсненні влади (безпосередньо або через представників). Це передбачає високий рівень правової і політичної культури, розвинене громадянське суспільство. У правовій державі забезпечується можливість в рамках закону відстоювати і пропагувати свої погляди і переконання, це виявляється, зокрема, у формуванні і функціонуванні політичних партій, суспільних об'єднань, в політичному плюралізмі, у свободі совісті, преси тощо.

Пріоритетна роль у концепції правової держави належить принципу верховенства закону в усіх сферах життєдіяльності держави і суспільства. Щодо християнства, то цей принцип деякою мірою має свій відтінок. Для християн залишається і буде основним законом їх земного буття – Священне Письмо. Єдине релігійне джерело, що має для християн пріоритетне значення – Біблія. Її доктрини святі, її заповіді обов'язкові для виконання чи дотримання, її твердження незмінні і все сказане в ній – це істина для християн. "Библия – это карта для странствующего, посох для паломника, компас для кормчего, меч воина, устав христианина"³. Дійсно, в Біблії закладено основні приписи, догми стосовно того, що можна робити людині і що не дозволено – що суперечить моральним цінностям людства. Прикладом цього є кілька

Божих Заповідей: "Не вбивай!", "Не крадь!", "Не свідчи неправдиво на свого ближнього!"⁴.

Завдання церкви – виховувати людей законслухняними у виконанні своїх обов'язків. Держава зобов'язана забезпечити і гарантувати кожній людині її права та не допустити їх порушень. А у випадку порушень церква повинна подати свій голос на захист прав людини, робити це лише законними, цивілізованими методами. Напевно, й церква повинна нести, принаймні, моральну відповідальність за невиконання віруючими їх обов'язків перед законом. Тільки такими спільними зусиллями Церкви і Держави можна домогтися верховенства закону й побудувати сильну правову державу. Для цього в однаковій мірі всім необхідні знання основних законів церкви і держави⁵.

Правова держава проголошує і конституційно закріплює свободу людей і їх рівність у правах – як природжені якості кожної людини. У правовій державі будь-яке обмеження прав людини неприпустиме. Держава зобов'язана неухильно забезпечувати реалізацію цих прав, їх рівність і захист. В універсальній концепції прав людини ХХ ст. втілилися і релігійні доктрини. В основі цієї концепції – уявлення про людську гідність як вищу цінність особистості. Всі світові релігії виходять з уявлення про духовність особистості і рівність усіх людей перед Богом. Господь Наш Ісус Христос сказав усім: "Заповідь нову надаю вам, так любіть один одного" (Ін. 13, 34). У Новому Заповіті вже міститься цілком ясна заповідь любити усіх людей без винятку, включаючи і ворогів (Мф. 5, 44-45). Це і є вершиною загальнолюдської етики.

У християнстві, що відчинило в людині новий вимір і нову глибину, що дало їй можливість знайти своє повне й остаточне визначення в особистій єдності з Божеством, відкривається і новий зміст людської свободи. Тому люди не мають права завдавати матеріальний і духовний збиток один одному або віднімати ту свободу, що дав Бог. Саме тому і можна ці права назвати "невідчужуваними". Сама концепція "прав людини" можлива тільки при визнанні гідності і свободи людини. Підтвердженням цьому є те, що "людина створена по способі і подоби Бога" і наділена свободою самим Богом.

Зараз людство дійшло висновку, що серед всіх прав і свобод людини центральне місце належить правам і обов'язкам у царині світогляду кожної окремої людини. Це зумовлено тим, що релігія була і до цього часу залишається масовим світоглядом. В юридичній літературі сукупність прав і обов'язків в галузі релігії і стосовно релігії називається *свободою совісті* (англійською мовою: The freedom of conscience). *Свобода совісті* у широкому розумінні означає вільну можливість для

кожної людини діяти згідно з власними переконаннями про добро і зло, але за умови, що ці переконання не суперечать загальноприйнятій у даному суспільстві моралі⁶. *"Свобода совісті – основа будь-якого права на свободу, тому вона не може бути відмінена чи обмежена людською волею, державною владою. Вона є вияв Бога. Бог у свободі бачить перевагу створеної ним людини. Тільки у незалежній істоті образ та подоба Божі виявляються"*⁷. Юридичний аспект свободи совісті припускає певне ставлення держави до своїх громадян залежно від їх релігійних або атеїстичних переконань. Це відображається в конкретних правових нормах. Свобода совісті, на нашу думку, може бути реалізована лише в контексті інших прав і свобод людини в умовах правової держави, всебічної демократизації суспільства. Лише таким шляхом свобода совісті здобуває свій законодавчий статус, захищає невід'ємні права людини.

Конституція України закріплює положення і норми, які стосуються ставлення держави до релігії та церкви, прав і свобод віруючих громадян, правового статусу створених ними організацій. У нашій Конституції немає спеціальної згадки про якусь одну з релігійних організацій і не йдеться про державну церкву, не передбачає вона й поділу релігійних організацій на традиційні і нетрадиційні, визнані або невизнані, не містить положення про рівність усіх церков чи релігійних громад перед законом.

Можна підкреслити, що правовою гарантією свободи совісті є законодавче затвердження відокремлення церкви від держави, а школи – від церкви⁸. Принцип відокремлення церкви від держави передбачає їх взаємне невтручання в компетенцію одне одного. Забезпечення права громадян на свободу совісті зумовлює співпрацю держави і церкви і в галузі релігійної освіти. Нині утворено інститути, що координують відносини між церквою і державою: з боку держави – це Державний комітет України у справах релігій; з боку церкви – Всеукраїнська Рада Церков. В Україні немає домінуючої церкви, з якою асоціювало б себе суспільство або переважна його частина. Належність до певної церкви стає чинником і ознакою політичної ідентифікації особи. За соціологічними дослідженнями цілковиту довіру до церкви висловили лише 33,7% опитаних. За даними державного комітету України у справах релігій, станом на початок 2000 р., в Україні були представлені 52 віросповідання, в межах яких діяли 23 543 релігійні організації 90 конфесій, течій та напрямів. Перше місце в Україні посідає православ'я, що представлене трьома численними церквами: Українська Православна Церква Московського Патріархату, Українська Православна Церква Київського Патріархату, Українська Автокефальна Православна Церква. Друге місце посідає адміністративно підпорядкована Ватикану, але зі збереженим візантійським обрядом, Греко-Католицька Церква. В Україні

зберігся, а нині значно зріс, вплив Римо-Католицької Церкви. Широке поширення отримало протестантство, яке останнім часом заявило про себе і як політична сила⁹.

Підсумовуючи все сказане, можна зробити висновок, що державно-церковні відносини мають багату історію у нашій державі, яка стала християнською понад тисячу років тому. Був час, коли церковне право регулювало цивільні правовідносини не лише вірних православної церкви, а й всіх громадян. Аналіз сучасного правового поля України свідчить про ряд проблем правовідносин суб'єктів права, які входять до компетенції як конституційного, цивільного, так і церковного права.

Ми усі – християни, раби Божі. Це визнають і католики, і греко-католики, і православні. Просто раб Божий може вбиратися у різний одяг – от і все. Ми повинні пам'ятати про те, що Київ входить до четвірки найвеличніших християнських міст. Було тільки дві ріки, де відбувалося масове хрещення християн, – Йордан та Дніпро. Володіючи такими святинями, державна влада в нашій країні повинна сприяти консолідації української нації, збереженню її прадавніх традицій та культури. Якщо не піти таким шляхом, навряд чи вдасться створити дійсно незалежну правову Українську державу.

¹ Рабінович П.М. Основи загальної теорії права та держави. – К.: 1994.

² Бердяев Н.А. Государство. // Сб. Власть и право. Из истории правовой мысли. – Л.: 1990. – С. 228.

³ Новый Завет и Псалтырь. // Изд. Христианского общества "Гедеон".

⁴ Біблія для дітей. – К.: 1992 р. "Десять Божих Заповідей".

⁵ "Національна безпека і оборона", видавн. Український центр економічних і політичних досліджень, № 10, 2000 р.

⁶ Яшин П.П. – Релігія, держава і право. // Навчальний посібник. – Х., Нац. юрид. акад. України. 1998.

⁷ Біблія для дітей. – К.: 1992 р. "Десять Божих Заповідей".

⁸ Конституція України: 28 червня 1996 р. – К.: Просвіта, 1996. – С. 11, 24, 34, 35, 37.

⁹ "Національна безпека і оборона". Український центр економічних і політичних досліджень, № 10, 2000 р.

Полюга Оксана,
Національна академія управління, Київ

Греко-католицька церква: правовий аспект

Ознакою церковної організації в католицизмі є монархічний централізм. Централізована ієрархічна організація керується інститутом папства. Римський папа є представником Католицької церкви й водночас монархом держави Ватикан. Папа наділений особливим сакральним статусом – наступника самого Ісуса Христа й апостола Петра на землі. Протягом 1523-1978 рр. на священному Престолі безперервно перебували лише італійці. У 1978 р. папою Римським під іменем Івана-Павла II став поляк Король Войтила – перший слов'янин на цій посаді.

Статус папи Римського є довічним. Папу обирають кардинали (найвищий єпископський ступінь). Спеціальна колегія кардиналів – конклав (від лат. *cum clav* – "під ключем") – скликається через 18 днів після смерті попереднього папи для виборів нового. Кількість членів конклаву не перевищує 120. Папа обирається 2/3 голосів + 1 голос. У церковній ієрархії після папи та кардиналів ідуть архієпископи, єпископи, священники. Церковно-адміністративною структурою передбачаються посади папських легатів (послів), вікаріїв (помічників), коадьюторів (помічників та наступників правлячих єпископів). Кожна країна, де поширений католицизм, має примаса – керівника та ієрарха усіх церковних справ на даній території.

Центральний уряд католицької церкви, розташований у Ватикані, – Римська курія. Підрозділами курії (аналогами міністерств) є конгрегації (віровчення).

Вище духовенство – ієреї, пресвітери, диякони – керують церковним життям низових ланок церковної структури – парафіями. До духовенства належать монахи, або ченці. Ченці обов'язково дотримуються celibату (безшлюбності). Чернецтво згуртоване у централізовані, відносно автономні спільноти – ордени, тобто певний поряток організації та життя ченців.

Управління цілою Помісною УГКЦ виконує Патріарх Гузар (після смерті Любачівського його обрано), який вибирає свого заступника – Прото-синекла. Патріарх керує церквою за допомогою зібрання єпископів – синоду.

Церковна структура

Базовою "низовою" ланкою церковної структури є парафія або приход. Приходи об'єднуються у благочинія, благочиніє – в єпархії. Наступні структурні ланки – митрополії і патріархати.

Могутньою постаттю в історії УГКЦ був митрополит Андрей Шептицький, який очолював ГКЦ в Україні з 1901 до 1944 р. Його культурницька діяльність спрямовувалась на зміцнення ГКЦ та збереження самобутності українського народу. Особливу місію вбачав у поєднанні християнського Сходу і Заходу (провідник українського екуменізму у ХХ ст.).

1 листопада 1944 р. Шептицький помер. ГКЦ опинилась у складному становищі – була репресована і звинувачена в "зраді Батьківщини". Заарештували сотні священників і ченців ГКЦ. Львівський собор 1946 р. вирішив скасувати постанови уніатського Берестейського Собору 1596 р, ліквідувати унію, анулювати залежність від Риму і повернутися до нашої батьківської святої Православної віри. Це посіяло гірку незгоду серед духовенства і віруючих. Здебільшого віруючі йшли за "своїми" священниками. Священики, які відмовилися прийняти православ'я, були пізніше заарештовані і депортовані НКВС, їхні парафії звичайно зберігали вірність своїм парохам і відмовлялись визнати православних священнослужителів, навіть тоді, коли влада погрожувала закрити ГКЦ, що залишилася без священників. Ці вакантні парафії стали основою для підпільної Церкви. Віруючі спільно відправляли Служби Божі без священників або відкривали формально "незарєстровані" церкви, а якщо це було неможливим, збиралися біля замкненої церкви, співали літургії під проводом місцевого дяка або якоїсь літньої жінки. Священики, які уникли репресій, бо "пішли на пенсію" або взяли за світську працю в містах, відправляли служби Божі та виконували обряди у приватних помешканнях для обмеженого кола віруючих, яким могли довіряти. І навіть ті священники, котрі прийняли православ'я, у серці залишалися католиками. Черниці створили невеликі підпільні спільноти, бралися за мирську працю – найчастіше медичних сестер, санітарок, куховарок, прибиральниць. Маючи підтримку і досвід віруючих, здійснювали посередництво між усуненими греко-католицькими священниками і віруючими, допомагали охороняти найсвятіші тайни, допомагали в релігійній освіті дітей.

22% греко-католицького духовенства не згодилось перейти в православну віру. Виникає запитання: чи могли ці 22% вважати себе греко-католиками, мати право сповідувати український греко-католицизм, бути в єднанні Римом?

З погляду правової, демократичної держави, гуманного, цивілізованого суспільства – мали таке право. Проте, всі колишні греко-католицькі парафії внаслідок рішень Львівського собору автоматично оголошені православними.

З 1987 року рух за відновлення ГКЦ набуває організованого характеру (динамічного). Створений Комітет захисту УГКЦ звертається до державних органів влади, зарубіжних релігійних центрів, зокрема до Ватикану, до міжнародних організацій, вимагаючи визнання існуючої УГКЦ.

Згодом, у 1987-1988 роках, відкрито заявила про себе ієрархія УГКЦ, обнародувавши ряд звернень до Президії Верховної Ради СРСР і Папи Римського Івана Павла II з проханням легалізувати УГКЦ. Також,

- організується ряд масових акцій;
- поїздки груп духовенства за кордон.

З 1985 р., в умовах перебудови і нового мислення, М.Горбачовим встановлюються більш-менш демократичні, гуманні відносини між державою і церквою.

Розпочалася підготовка проекту закону "Про свободу совісті й релігійні організації", який узгоджувався з міжнародними правовими актами з проблем прав людини і релігійних свобод.

Відбулась зустріч у Римі Папи Івана Павла II і Президента СРСР М.Горбачова, що привело до дипломатичних відносин, дало змогу поставити питання про легалізацію УГКЦ та її реєстрацію на практичну основу. 30 листопада 1988 р. Рада у справах релігії при Раді Міністрів УРСР зробила заяву про реєстрацію релігійних громад – греко-католиків.

За даними на 1 січня 1999 р:

- у Львівській області 1424 греко-католицьких парафій;
- в Івано-Франківській – 647;
- Тернопільській – 732;
- Закарпатській – 289.

На початок 1999 року УГКЦ мала 3212 релігійних громад (парафій), 76 монастирів, 10 духовних навчальних закладів, у яких навчалось до 2000 майбутніх священників, 27 періодичних видань.

У складі УГКЦ є Львівська архієпархія, Івано-Франківська, Коломийська, Чернігівська, Тернопільська, Зборівська та Самбірсько-Дрогобицька єпархії. У Закарпатській є Мукачівська греко-католицька єпархія (провінція). У 1996 році утворено Києво-Вишгородський екзархат УГКЦ, якому папа доручив здійснювати духовну опіку над віруючими і парафіями цієї церкви в усій Україні, поза західними і східними областями.

Сьогодні греко-католицька громада є в усіх областях України. Проте вона має і свої труднощі та проблеми, намічає перспективу діяльності, що засвідчує опублікований у 1996 році документ "Нарис для роздумів у підготовці до собору УГКЦ". У цьому документі констатується, що 50-літнє переслідування ГКЦ в Україні привело до

знищення всіх діючих структур, спричинило поляризацію між єпископами, священниками і мирянами.

Для УГКЦ залишається проблемою її патріархат. Апостольська столиця і особисто Іван Павло II поки що не дав свого благословення на утворення патріархату.

Звичайно, після переслідування УГКЦ стоїть на порозі реформ, щоб "інше підносити з руїн", а ще інше будувати від основ". Суть реформи УГКЦ полягає не в інноваціях і реставрації, а в оновленні, яке має "поєднати інтелектуальні зусилля з переминою життя".

УГКЦ, як і всі католицькі церкви стоять перед "викликом нової євангелізації". Виникає питання: Чому потрібна євангелізація? Тому що є три проблеми:

- матеріалізм (ставить питання про людину);
- атеїзм (ставить питання про Бога);
- питання християнської віри (пошуки нового релігійного досвіду).

Найбільше церкву турбує байдужість мирян, схильність до нових релігійних рухів, котрі заперечують свідомість християнства як єдиної істинної релігії.

Літургія стає теж проблемою, яка потребує реформування. Греко-католицькі священники змушені були оглядатися на схід або на захід, оскільки сама Греко-Католицька Церква не мала шансів розквітнути як самостійна релігійна традиція. УГКЦ заявляє, що вона стоїть на позиціях "служіння світу". Визначаючи одне з фундаментальних прав – право на існування народу, право на власну культуру, мову, УГКЦ вважає своїм обов'язком "вчити патріотизму", плекати в людях любов до рідної землі (до Батьківщини – це ознака християнства).

Тому соціальна доктрина УГКЦ базується на принципі "спомагання" (субсидійність), за яким суспільство вищого порядку не повинно втручатися у внутрішнє життя суспільства нижчого порядку, позбавляючи останнє властивих йому компетенцій, а повинне підвищувати його у випадку необхідності і допомагати координувати його дії з діями інших компонентів, маючи на увазі загальне добро".

УГКЦ стоїть на універсальній zasadі: церква і держава "є взаємно від себе незалежні і автономні, кожна у своїй площині".

**Федоренко Тетяна,
Український державний морський технічний
університет ім. адмірала Макарова, Миколаїв**

Вплив християнства на становлення і розвиток права Київської Русі з кінця X по 40-і роки XIII століття

1. Давньоруське суспільство отримало додаткове джерело розвитку шляхом прийняття християнства київськими князями які державної релігії. Християнська релігія зміцнила фундамент цивілізації, прищепила ряд культурних, ідеологічних явищ, створила ряд секторів суспільного життя Київської Русі, які вимагали політичного і правового регулювання, і також сформувала умови розвитку на основі християнського світогляду низки нових юридичних інститутів.

2. Процес формування і розвитку правової і релігійної систем Київської Русі відбувався на фоні якісних змін, пов'язаних з ускладненням суспільних відносин. Природа феодальних відносин вплинула на появу таких ознак давньоруського права: синкретизм, становий характер права, казуїстичність. Умови формування правової системи сприяли також утвердженню у давньоруському праві плюралізму, що виразився у розвитку світської і церковної систем права. Дані системи права розвивалися на основі відносно відокремлених світських і релігійних суспільних відносин, складаючи при цьому розділену єдність духовної і світської влади.

3. Церковна система права Київської Русі формувалась як структурний елемент не тільки давньоруського права, але й як структурний елемент давньоруської релігійної системи. Давньоруська церковна система права мала комплексний характер – містила норми канонічного права християнської церкви та юридичні норми неканонічного походження про церкву. Співвідношення обсягів канонічного і церковного права у Київській Русі виражає не тільки релігійний зв'язок Русі із християнським Сходом, але й має національне забарвлення.

Характеризуючи давньоруську систему церковного права як результат взаємодії християнства, слід звернути увагу, по-перше, на ту обставину, що церква в якості суспільного об'єднання та об'єднання осіб, пов'язаних християнською релігією, спроможна породжувати право, зважаючи на те, що відносини, які виникають у результаті діяльності церкви, вимагають юридичного нормування. По-друге, церковній системі права властива публічність. Публічний характер церковної системи права засновувався на публічних повноваженнях, якими була наділена давньоруська церква відповідно до традицій східного християнства.

Природа даних публічних відносин засновувалася на новозавітному розумінні природи духовної та світської влади. В соціально-історичному плані проблема співвідношення світської і духовної влади в Київській Русі вирішувалася на основі особливої системи відносин, що історично склалися між церквою і державою у східній християнській церкві і отримали в літературі назву "візантизму" (нормативного християнства). Вплив християнства і розвиток релігійної системи Київської Русі мали значні соціальні наслідки. Під впливом цього процесу відбулося оформлення й розвиток церковної організації. Вона впливала на культурно-ідеологічну сферу, соціально-економічну (з'явилися нові категорії населення, церковна десятина), внутрішньо- та зовнішньополітичні сфери, судову діяльність.

4. Відображенням впливу християнства на формування правової системи Київської Русі став взаємозв'язок церковної і світської систем права, який являв собою складне явище, залежне від процесу розвитку й поглиблення феодальних зв'язків.

Важливим фактором розвитку і взаємодії давньоруських систем права стали системи законодавства, які виконували роль акумуляторів правового досвіду. У давньоруський період починають складатися збірники-кодекси, з включенням до них норм канонічного права і давньоруського церковного права. Розширення законодавчої бази у Київській Русі відбувалося за рахунок правової рецепції, основним джерелом якої виступало візантійське законодавство. Рецепція візантійського права носила закономірний, природний, "настійний" і "вільний" характер, при цьому про межі рецепції візантійського права – як світського, так і такого, що належало до сфери церковної діяльності, – дозволяють судити зміни, які зазнали давньоруські кормчі у процесі адаптування до умов Русі.

Взаємозв'язок світської і церковної систем права відобразився в законодавчих пам'ятках давньоруського походження, які виступають як законодавчі документи компромісного характеру, що поєднували елементи церковного законодавства східної християнської церкви і законодавчі потреби Русі. Ці потреби ускладнювались у релігійній сфері разом із закріпленням позицій християнства та знаходили свій розвиток і відображення в редакціях церковних статутів Київської Русі.

5. Важливим механізмом, який забезпечив динамізм розвитку права епохи Київської Русі, був механізм позаправових соціальних чинників, що впливають на правореалізацію, зокрема, на таку її форму, як застосування права. У душі доктрини "візантизму" київські князі надали церкві імунітет, що поширювався і на сферу судової діяльності церковної організації.

Право суду дозволило сформуватися церковній юрисдикції, що істотно збагатила правову систему Київської Русі і безпосередньо впливала на утворення юридичних відносин. Розвиток церковної юрисдикції в Київській Русі відбувався поступово, залежно від рівня християнізації населення. Основою виникнення переважної більшості справ, які розглядалися у церковних судах, стали справи, пов'язані з порушенням норм християнської моралі і норм канонічного права. Це дозволяє розглядати дане явище у всій його повноті як динамічне начало, що впливало на становлення правової системи Русі за допомогою формування релігійних суспільних відносин, які стають об'єктом діяльності і контролю з боку церкви, церковного суду (й у ряді випадків – також і світської влади). Церковно-судова влада в Київській Русі одержала відносно чітке коло повноважень, розгалужену і різноманітну систему церковних установлень, на підставі яких будувалося церковне правосуддя. Церковно-судова система формувалася в Київській Русі відповідно до принципів ієрархії, закладених у структурі самої християнської церкви, судовий же імунітет, яким володіла давньоруська церква, відповідно до принципу ієрархічної підпорядкованості, розподілявся на кожному рівні церковної організації. Обсяг церковної юрисдикції зменшувався по "вертикалі".

Подібно до всіх церковно-релігійних інститутів, церковний суд і церковне судочинство в Київській Русі ґрунтувалися на загальнохристиянських уявленнях: кінець людської історії є у християн одночасно початком позаісторичного буття, що пов'язаний з другим пришестям Ісуса Христа та початком Страшного Суду, в якому народжується Новий Світ.

**Борейко Любов,
Національна академія управління, Київ**

Проблеми взаємовідносин церкви і держави

Питання про взаємовідносини Церкви і держави – питання надзвичайної важливості та складності, питання, рішення якого багато в чому визначало і визначає хід світової історії. Людство має багатий досвід церковно-державних відносин. Епоха гоніння змінювалася періодами терпимості, "симфонія влади" поступалася місцем прагненню держави підкорити собі Церкву.

При цьому історія християнства свідчить, що ініціатива в зміні практики, що склалася і довгі роки існувала у взаємовідносинах Церкви і держави, здебільшого належала останній. Саме державна влада була

реальним і безпосереднім винуватцем всіх тих катастрофічних змін, які приводили до серйозних обмежень релігійної свободи людини, ускладнювали діяльність церковних організацій і в результаті істотно погіршували життя суспільства, підривали його етичні орієнтири.

У таких діях держави завжди була присутньою, в цілому, язичницька ідея – про право держави повновладно розпоряджатися всією сукупністю життя громадян. Все, що тісно не зв'язувало себе з цією ідеєю, все, що хотіло жити і розвиватися, не служачи передусім інтересам державності, було чуже духу держави. Ця ідея передбачала, що державним інтересам, в тому числі, якщо вони проявлялися в турботах про "національне самовизначення" або про "розвиток ринкових відносин", повинне бути підкорено все людське – його сили, думки, спрямування, вірування.

З подібного погляду на роль держави в житті людини виростало прагнення підпорядкувати державним інтересам і релігію. У результаті релігійний лад починав розглядатися як частина державного устрою, релігійне право – як частина публічного права. І тому все, що не підходило державі, відміталось як некорисне і незаконне.

Церква визнає державу не тільки як явище, що існує, крім неї, але і як необхідну форму співжиття. Вона вважає державу необхідною для захисту людей від нападів зовнішніх ворогів і для підтримки внутрішнього порядку в співжитті. Вона визнає за державою належні їй права законодавства по її справах, права управління і суду за порушення його законів. Вона наставляє християн віддавати цивільній владі все належне: податки й повинності, коритися їх розпорядженням, виявляти їм повагу і пошану.

Церква і держава, два царства, одне "не від миру цього", інше, навпаки, – від миру цього, два погляди на взаємовідносини один з одним. Держава є щось від духа і щось для душі. Вона є духовна єдність людей, бо в основі її лежить духовний зв'язок, призначений для того, щоб жити в душах і створювати в них молитви для правильної зовнішньої поведінки. Про важливість духовної єдності народу для державності говорили і кажуть дуже багато. На мій погляд, дуже цікава в зв'язку з цим думка К.П.Победоносцева: "Государство тем сильнее и тем более имеет значение, чем явственнее в нем обозначается представительство духовное. Только под этим условием поддерживается и укрепляется в среде народной и в жизни гражданской чувство законности, уважение к закону и доверие к государственной власти"¹. Проаналізувавши цю думку, можна дати деякі визначення держави. Держава – це не тільки і не стільки форма співжиття, але й засіб організації суспільного життя, а це в

своїй основі союз духовно солідарних або духовно співналежних племен, націй, груп людей.

Від того, в якій мірі етичний ідеал народу відповідає ідеалу християнському, а етичний тип народу – християнській моральності, багато в чому залежить і відношення держави до Церкви. Іншими словами, віра народу і його уявлення про правду – ось що головним чином визначає взаємовідносини Церкви і держави.

Незважаючи на різноманітність конкретних форм взаємовідносин Церкви і держави, необхідно вказати на три основні типи цих відносин, точніше, основні типи відносин держави і релігійних організацій взагалі. Перший тип таких відносин, це перевтілення верховної державної влади в центр релігії. Існують різноманітні ступені наділення голови держави жрецькими функціями і навіть його обоження. В державах, які називаються "християнськими", такі відносини держави і релігії проявились в так званому цезаропапізмі², де державна влада привласнює собі багато функцій церковної влади. Другий тип відносин характеризується тим, що релігійні установи підкоряють державу, тобто передбачають узурпацію всієї верховної влади релігійними установами з послідовним делегуванням державі тільки управлінських повноважень. У державах, які відносяться до "християнського світу", такі відносини відомі під назвою папоцезаризм³.

Третій тип, союз Церкви і держави, в основі якого лежить не ідея їх протистояння, а ідея гармонії і згоди. В історію такий союз увійшов під назвою "симфонія влади"⁴, влад, що співіснують, але не "зливаються" одна з одною, влад, що взаємодіють, але не прагнуть до підкорення одна одній. До такої злагоди прагнули і прагнуть всі православні країни.

Вище зазначене поєднання передбачає взаємодію у всіх гілках влади – законодавчої, виконавчої і судової. У законодавчій області взаємодія виявляється в узгодженні закону і канону. Про те, як повинна будуватися законотворча діяльність в країні, де державна і церковна влади діють у "симфонії" одна з одною, з цілковитою визначеністю сказано в Новелі імператора Юстиніана: "Церковные каноны имеют такую же силу в государстве, как и государственные законы: что дозволено или запрещено первым, то дозволено или запрещено последними. Посему преступления против первых не могут быть терпимы в государстве по законам государственным".

Що стосується судової гілки влади, то передбачається взаємодоповнення суду світського – суду церковного, що особливо важливо, при внесенні в їх діяльність етично-виховного змісту, властивого християнству.

В єдиному служінні справі Божій і Церква, і держава ніби складають одне ціле, один організм, хоч і незлитно, але і нероздільно. Цим православна "симфонія" принципово відрізняється від латинського "папоцезаризму" і "протестантського цезаропапізму".

Це підтверджується законодавчим процесом, який в останні роки проводить Україна. Насамперед це низка прийнятих законодавчих актів, а саме: Конституція України, Закон України "Про свободу совісті та релігійні організації" та інші, в яких чітко зазначені права громадян на свободу світогляду і віросповідання обов'язки держави щодо релігійних організацій, релігійних організацій перед державою і суспільством і проблеми подолання негативних наслідків державної політики щодо релігії і церкви. Церква в Україні відокремлена від держави, але держава, у свою чергу, захищає права і законні інтереси релігійних організацій, не втручається у здійснювану в межах закону діяльність релігійних організацій⁵.

Дії державної влади щодо релігійних організацій, незалежно від того, чи виступає держава в ролі охоронця віри або, навпаки, її гонителя, чи приймає державна влада вірування громадян як вищі цінності або тільки намагається використати їх у своїх інтересах, засновуються на законах та інших підзаконних актах, що приймаються владою з тим, щоб регламентувати і в деякій мірі, відповідним чином впливати на релігійне життя в країні.

Правова основа взаємовідносин Церкви і держави – це сукупність правових норм, що регламентують діяльність релігійних організацій і установ, що сприяють або перешкоджають організації життя громадян відповідно до їх релігійно-етичних переконань, з їх уявленнями про благочестя⁶. Це також норми, що регулюють ті дії державної влади, які ображають релігійні почуття віруючих. Нарешті, при розгляді правових аспектів взаємовідносин Церкви і держави, уваги заслуговує відповідність загального стану права релігійним віруванням народу або, інакше, питання воцерковлення права.

Кажучи про відносини церкви і держави, треба зазначити, що за державною владою завжди визнавалося право визначати зовнішнє положення Церкви в державі. З цією метою видавалися відповідні державні акти про Церкву. Такі акти існували у всіх християнських державах і відомі під назвою церковно-державних постанов. Православна Церква завжди визнавала ці постанови джерелами свого права, якщо вони не суперечили з її власним постановам. У разі ж одностороннього втручання державної влади в справи Церкви, навіть якщо воно і було викликане зверненням до світської влади з боку частини духовенства,

таке втручання суворо засуджувалося і розглядалося як порушення встановлених канонів.

- ¹ Яшин П.П. Релігія, держава і право // Навч. посібник. – Х., Національна юридична академія України, 1999.
- ² Єленський В. Перспективи розвитку Української системи церковно-державних відносин. Релігійна свобода: гуманізм і демократизм законодавчих ініціатив в сфері свободи совісті. – К.: 2000.
- ³ Там само.
- ⁴ Там само.
- ⁵ Конституція України від 28 червня 1996 року – К.: Просвіта, 1996. – С. 35.
Закон України "Про свободу совісті та релігійні організації" (від 23 квітня 1991 року) // Закони України. – К.: 1996. Т.1.
- ⁶ Яшин П.П. Релігія, держава і право // Навч. посібник. – Х., Національна юридична академія України, 1999.

**Вівчарук Дмитро,
Чернівецький державний університет
ім. Ю. Федьковича, Чернівці**

Свобода совісті в Україні: стан, проблеми реалізації

Свободу совісті небезпідставно вважають однією з фундаментальних загальнолюдських цінностей, яка існує відповідно до найглибших духовних потреб людини. Саме свобода совісті лежить в основі інших прав і свобод, виступаючи як природне, невідчужуване право кожної людини здійснювати вибір світоглядних цінностей та орієнтирів. Вона пройшла складний шлях становлення: розвитку, спершу як ідеї, а потім як правової категорії, яка залежить від юридичних норм, що регулюють суспільні відносини. В різні історичні періоди ставлення до свободи совісті з боку державної влади та пануючої ідеології не було однозначне. Прямо пропорційно від цього ставлення залежав і залежить сьогодні показник рівня її реалізації. Яскравим прикладом такої залежності є період панування радянської влади, коли свобода совісті, свобода віросповідань і особливо свобода церкви жорстоко обмежувались, хоча законодавчо оформлені принципи свободи совісті були демократичні й гуманістичні. Зрозуміло, що тоталітарний режим та будь-яка свобода не тільки не сумісні, а і взаємовиключають одне одного. Тому, коли розпався СРСР, у всіх пострадянських країнах стало актуальним питання забезпечення та реалізації свободи совісті.

Демократичні процеси захопили і нашу країну. Утворення незалежної Української держави дало поштовх до кардинальних змін в усіх сферах суспільного буття, зокрема у сфері свободи совісті, дотримання принципів якої виступає якісним показником демократичності держави. 28 червня 1996 року на п'ятій сесії Верховної Ради України була прийнята Конституція України, у 3-й статті якої зазначається, що "Права, свободи людини та її гарантії визначають зміст і спрямованість діяльності держави"¹. Взагалі свободу переконань, віросповідань, світогляду гарантує безпосередньо ст.35 Конституції України. Вона передбачає свободу сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати жодної, без перешкод відправляти, одноосібно чи колективно, релігійні культи і ритуальні обряди, вести релігійну діяльність. Закон може обмежити це право лише в інтересах охорони громадського порядку, здоров'я і моральності населення або захисту прав і свобод інших людей. Для громадян України дія ст.35 Конституції затверджується Законом "Про свободу совісті та релігійні організації" від 23 квітня 1991 року.

Свобода совісті забезпечується також через надання державній системі освіти світського характеру. Це здійснюється через відокремлення школи від церкви та релігійних організацій. Дане положення знайшло своє відображення у Законі України "Про освіту" від 23 березня 1996 року. Конституція передбачає рівність усіх релігій, віросповідань та релігійних організацій перед законом. Тому жодна релігія не може бути визнана державою як обов'язкова.

Ніхто не може з мотивів своїх релігійних переконань бути вивільненим від своїх обов'язків перед державою. Але, у випадках передбачених законодавством, можлива заміна виконання одного обов'язку іншим. Так, громадянам України, які належать до релігійних організацій, віросповідання яких не допускає користування зброєю та служби у Збройних Силах, надається право на альтернативну (невійськову) службу. Такі пільги надає, зокрема, Закон України "Про альтернативну (невійськову) службу" від 12 грудня 1991 року.

Отже, аналізуючи текст ст.3 Конституції України та законодавчих актів щодо свободи совісті, можна зазначити, що вони відповідають вимогам міжнародних документів у цій царині і є демократичними. Конституція і вся правова система України, як виразник стану і прагнень українського суспільства, покликані створити умови для виправлення помилок і недопущення в майбутньому порушень свободи совісті.

Але, незважаючи на це, все ж існують певні проблеми. Насамперед слід вказати на те, що Закон "Про свободу совісті і релігійні організації" був прийнятий ще в 1991 році, а значить він не міг врахувати специфіку

функціонування релігії та її інституцій в умовах демократичного суспільства. І навіть спроби доповнити Закон, які вносилися в "Поправки від 23 грудня 1993 року", не виправили ситуацію. Ці поправки не обмежували свободи українських громадян або менших місцевих конфесій, але встановлювали певні обмеження щодо служби іноземних місіонерів у нашій країні. Західні спеціалісти оцінили цей крок наступним чином: "Поправки, введені 1993 року, суттєво зменшують релігійну свободу, яку було встановлено Законом про свободу совісті"². Корінь цієї проблеми – у конфліктній ситуації між домінуючими церквами і нетрадиційними конфесіями. Багато церков в Україні звинуватили місіонерів у "викраданні овець з кошари" й активно домагались прийняття законів, які обмежували б діяльність закордонних місій на території нашої держави. Саме ці домагання і стали причиною вищезгаданої поправки.

Конфліктна ситуація також склалася у відносинах конфесій та церков межах християнства. Вже тривалий час точиться суперечка між трьома православними церквами. За час існування незалежної держави ця суперечка породила найбільшу (велику) кількість випадків порушення свободи совісті.

На сьогоднішній день поки що не відпрацьовано механізми повернення майна та культових споруд церквам і релігійним організаціям, які були заборонені та обкрадені під час радянської влади. Це також спричиняє певне напруження в релігійній сфері і поглиблює недовіру до законодавства. Зокрема, як показало соціологічне дослідження по Чернівецькій області, ця недовіра виявилась у кількості незареєстрованих релігійних громад.

Але, незважаючи на те, що законодавство щодо свободи совісті потребує серйозних (певних) доробок і поправок, все ж основна причина конфліктів лежить за межами законодавства. Проблема коріниться в постефекті різкого переходу від тоталітарного режиму до демократії. Установлені колись стереотипи продовжують діяти і сьогодні.

Тому суттєвий внесок у виховання толерантності та віротерпимості може зробити релігієзнавча освіта, яка покликана напрацьовувати саме такі якості.

¹ Конституція України. – К.: 1997, – С.4.

² Маринович М. // Людина і світ. 1997. №5-6. – С.33.

**Волощенко Ольга,
Інститут держави і права
ім. В.М. Корецького НАН України**

Норми церковного права в системі соціальних норм

Протягом останніх років зростає інтерес громадян до церкви, до її діяльності. Відбулись істотні зміни і у ставленні держави до церкви. Для кращого розуміння цього об'єднання людей необхідно знати, чим керуються, яких правил додержуються християни у своєму повсякденному житті.

Будь-яка людська спільнота – чи то суспільство в цілому, чи певне суспільне об'єднання, наприклад, церква – вимагає певної внутрішньої організації, узгодженості та упорядкованості, відповідних правил людських стосунків і поведінки. Упорядкування суспільних відносин або соціальне регулювання здійснюється за допомогою соціальних норм – правил поведінки загального характеру, що регулюють різні сфери суспільних відносин. Суспільне життя складне й різноманітне, тому і соціальні норми відрізняються одна від одної не лише за регульованими сферами суспільних відносин, але й за способами свого встановлення і забезпечення.

Так, за сферами суспільних відносин традиційно розрізняють політичні, економічні, організаційні, культурні, естетичні норми.

За способами встановлення і забезпечення соціальні норми поділяються на норми права, норми моралі, звичаї, традиції, норми об'єднань громадян, релігійні норми.

Різновидом соціальних норм є норми церковного права. Норми церковного права є релігійними нормами – вони регулюють поведінку і специфічні культові дії, які засновані на вірі в існування Бога. Релігійним нормам властиві основні засоби регулювання: дозвіл, зобов'язання, заборона. У релігії передбачено санкції за порушення чи невиконання заборонених вказівок. Окрім того, релігійні норми містять вказівки на священні джерела правил поведінки і на надприродні засоби їх забезпечення. Релігійна норма виступає як зразок поведінки віруючих людей за певних обставин. Все зазначене стосується й норм церковного права.

Норми церковного права також є моральними нормами – правилами поведінки, які склалися в суспільстві про добро, зло, обов'язок, справедливість, честь тощо, і забезпечуються через внутрішнє переконання та засоби громадського впливу. Також норми церковного права є корпоративними нормами, які встановлюються та охороняються таким об'єднанням громадян, як християнська церква. Отже, норми

церковного права одночасно виступають мононормами – одна норма тут регулює кілька сфер життя віруючого: мораль, поведінку, специфічні культові дії, підпорядкованість та інше.

Як релігійні, так і правові норми функціонують у вигляді окремих нормативних систем, знаходяться в історично обумовленому взаємозв'язку та взаємодії, інколи спільно впливають на духовне і політичне життя і, в свою чергу, зазнають їх впливу.

Так, релігія, історично передуючи праву, справляє вплив на виникнення і формування норм права. Релігійні норми нерідко ставали і досі виступають джерелом правових норм. У багатьох випадках релігія освячувала санкціоновані правом соціальні інститути, а також правові відносини та режими взагалі. Це, зокрема, виявилось в освяченні панівної влади та її носіїв – царів, королів, імператорів.

Релігія, як цілісна система, чинила вплив не тільки на право в цілому, але й на окремі його галузі: релігійна ідеологія – на правосвідомість, церковний суд – на світський та ін. Спільно з однорідними правовими нормами релігія інколи впливала на окремі суспільні відносини (наприклад, спільне регулювання шлюбно-сімейних відносин).

Взагалі в історичному минулому релігійні норми часто текстуально відтворювали давніші норми права та навпаки – юридичні норми дублювали релігійні правила. За такої взаємодії соціально необхідна поведінка людей забезпечувалася водночас санкціями як правової, так і релігійної норм, державним і церковним примусом.

Кожна церква чи конфесія має певну систему норм, тобто правил, настанов, вказівок, які регулюють відносини між віруючими. Значимо, що всі релігійні правила, їхні нормативні системи ґрунтуються на ідеї обов'язку, покладеного на прихильників конфесії, але не на правах, що їх віруючий може мати відповідно до релігійних норм. Для кращого розуміння змісту релігійних правил і настанов розглянемо систему церковного права, засновану на так званому біблійному праві.

У книгах Біблії викладено вимоги та вказівки, яким властиві ознаки юридичних норм – кримінально-правових, цивільно-правових і процесуальних. Так, окремі норми Старого Заповіту встановлюють відповідальність за злочин проти особи, приватної власності та ін., виконання яких забезпечується засобами, властивими більшою мірою правовим, аніж релігійним нормам. Наприклад, встановлено санкцію смертної кари тим, хто "вдарить батька свого чи матір свою", хто "проклинає батька свого чи свою матір" (Вих., 21, 15, 17; Лев., 20:9). Різноманітні шлюбно-сімейні заборони, регламентація майнових відносин, приписи щодо проведення культових дій, правила щоденної

поведінки звичайних християн встановлено у книгах Старого Заповіту. Також тут містяться норми, які можна віднести до церковного судоустрою та судочинства. Наприклад, суддям наказується шукати правди, незважаючи на особу, бути неупередженим, вислуховувати "малого" та "великого", не спотворювати закону та не брати хабарі від підсудних (Второзак., 1:17, 16:18-20). На сьогодні більша частина старозаповітних приписів втратила силу, наприклад, вимога смертної кари за невиконання рішення суду (Второзак., 17:10-12). Але приписи і настанови Старого Заповіту стали зразком, правилом для "земної" законодавчої влади – Вселенських та Помісних соборів.

В іншому становищі перебувають приписи Нового Заповіту. Всі віруючі мають виконувати їх у незмінному вигляді чи керуватися ними для вирішення ситуацій, що складаються в повсякденному житті. Норми, що тут містяться, детальніше регулюють церковний устрій, проведення церковних таїнств, взаємовідносини між членами церкви (Мф. 28:19; Лк. 22:19; Мф. 18:18 та ін.). Визначено відношення християн до державної влади: "Віддайте Богу богове, а кесарю – кесарево".

На сьогоднішній день існує розгалужена система церковного управління, законодавства, судочинства, система врегулювання відносин між церквою та державою, між духовенством та мирянами всередині церкви та ін., яка базується на нормах церковного права.

Отже, як бачимо, норми релігійного права є мононормами – одна й та сама норма регламентує кілька сфер – моральну, релігійну, правову. Як соціальні норми, вони відображають загальнолюдські цінності, інтереси різних суспільних груп, визначають певні типи поведінки, характер відносин між членами церкви. Норми церковного права мають релігійний і моральний характер. Вони поєднують ідеї та цінності. А ці ідеї та цінності релігійного права впливають на правові ідеї та цінності суспільства, тобто на ідеологію в цілому.

-
1. Цыпин В.А. Церковное право. Курс лекций. – М.: 1994
 2. Котюк В.О. Теорія права. Курс лекцій. – К.: 1996
 3. Русская Православная Церковь и право: комментарий. – М.: 1999
 4. Берман Г.Дж. Западная традиция права: эпоха формирования. – М.: 1998
 5. Релігієзнавство. Навчальний посібник за ред. Бублика С.А. – К.: 1998
 6. Поспішил Віктор Д. Східне католицьке церковне право. – Л.: 1997
 7. Лашченко Р. Лекції по історії українського права. – К.: 1998
 8. Павлов С.В., Мезенцев К.В., Любіцева О.О. Географія релігій. – К.: 1999

Ігнатуша Андрій,
Національна академія управління, Київ

Релігія як чинник державно-політичного життя українського суспільства

Як форми суспільної свідомості, релігія і політика не можуть не взаємодіяти, адже їх носії практично одні й ті ж. Тому взаємовплив релігії і політики існував, існує і існуватиме доти, доки ці явища будуть наявними у суспільному житті.

Структурно релігія має три основні елементи: релігійна свідомість, релігійна діяльність та релігійні організації. Якщо порівняти цю структуру із структурою політики, а вона охоплює політичну свідомість, політичну діяльність та політичні організації, то стає зрозумілим, що складові релігії і політики не можуть взаємно не накладатися.

Важливу роль у політичному житті суспільства відіграє релігійна діяльність індивідів, яка поділяється на позакультову і культову. Віруюча людина у своїй позакультовій релігійній діяльності на теоретичному (розробка, систематизація та інтерпретація ідей, пов'язаних з релігією і т.ін.) та практичному (пропаганда релігійних поглядів, місіонерська робота тощо) рівнях може впливати на хід політичного життя суспільства шляхом виконання політичних замовлень владних структур або ж критики останніх на основі релігійних доктрин. Значно менше можливостей впливати чи бути під впливом політики має культова діяльність індивідів. Проте ці впливи повністю не виключаються. В історії практично всіх релігійних напрямів відомі випадки відлучень від церкви чи секти, продиктованих, перш за все, політичними мотивами (наприклад, в Україні Іван Мазепа). Окрім релігійної, виокремлюється також і нерелігійна діяльність віруючих, яка включає в себе їх політичну, культурну, наукову та інші форми діяльності.

Зв'язок релігії і політики зумовлюється також цілеспрямованими діями церковних інституцій, першоієрархів та ієрархів релігійних течій у напрямку максимального представництва своїх прихильників у політичних інституціях з метою лобіювання власних інтересів. Так, в Ізраїлі представники клерикальних кіл входили і входять в усі уряди країни. В парламент ЄСРП останніх років його існування також було обрано кілька кліриків Православної церкви – подібних прикладів багато.

У певні періоди розвитку людства зв'язок релігії і політики був настільки тісний, що можна говорити навіть про релігійно-політичний синкретизм. При цьому релігія сприймається як невід'ємний елемент політичного чинника і навпаки. Прикладів тут можна назвати десятки.

Відомо, що в релігії Дворіччя, в давньоєгипетській релігії та ін., жреці поряд з релігійними, виконували й ряд державницьких функцій. Вони писали закони, робили астрономічні розрахунки, керували збором податків, будівництвом зрошувальних систем, займалися судочинством тощо. У давній Греції, на перших порах, жреці теж не були тією замкнутою і відстороненою кастою, якою вони стали пізніше, їх обирали до владних структур, і за своїми функціями вони були скоріше державними чиновниками, аніж служителями культу. Можна навести й протилежний приклад. Так, у давньокитайській релігії, де у культурі Неба жрецтво не отримало сильного розвитку, виконання навіть чисто релігійних функцій було доручено державним чиновникам. Тому-то культ Неба носив не емоційно-чуттєвий, а швидше бюрократичний відтінок.

Є ще й інший аспект цього питання, прикладів якого особливо багато в новій історії людства. В цей час релігія використовується політичними силами як один із важливих чинників поневолення народів. Цією властивістю релігії користувалися практично всі імперії нового часу: британська, яка використовувала католицизм та англіканство як знаряддя у боротьбі за своє утвердження в колоніях; османська, яка прийняття ісламу розглядала за умову зменшення економічного й політичного тиску на свої колонії та ін. Характерно, що конфесія, яка використовується імперією, сприймається поневоленими нею народами вже як релігія колонізаторів. Саме тому розпад таких імперій призводив до масових виходів віруючих із "імперських конфесій", до розгортання гонінь на її місіонерів, націоналізації її майна і т.ін.. Так було в Шрі-Ланці і Бірмі – з християнством, в Болгарії – з ісламом.

Історія людської цивілізації дала достатньо прикладів взаємодії релігійного і політичного чинників. Ця взаємодія, як видно із вищевикладеного, носить об'єктивний характер, зумовлена структурно-функціональними характеристиками обох явищ суспільного життя і специфічно відображається у соціальному вченні різних релігійних напрямів та політичних доктрин¹.

Політичний поділ суспільства — характерна риса етапу трансформації. На цьому етапі стабілізуючу роль може відігравати церква, оскільки вона має значний моральний авторитет і високий рівень суспільної довіри. Але, на відміну від посткомуністичних країн, де в період демократизації та "оксамитових революцій" церква відіграла консолідуючу роль, в Україні політичні поділи супроводжувались і посилювались церковно-релігійними. Навколо церков групувались політичні та громадські структури, які мали різні позиції щодо того, якою має бути незалежна Україна. В основі поділу лежали два питання:

національний характер держави (Україна має бути державою титульної чи політичної нації?) та її геополітичні пріоритети (орієнтація на Захід чи на тісні зв'язки з країнами СНД?).

Прихильники національної держави, зорієнтованої на Захід, активно підтримували відновлення УГКЦ, УАПЦ, пізніше — утворення УПЦ-КП. Тому ці церкви користуються підтримкою правих, праворадикальних і деяких правоцентристських партій: Конгресу Українських Націоналістів, Організації Українських Націоналістів, Української Національної Асамблеї, Соціал-національної партії України, партії "Братство", Української Національно-консервативної партії, Республікансько-Християнської партії, Народного Руху України, Української Республіканської партії, партії "Собор" та деяких інших. На підтримку УПЦ-КП зорієнтоване депутатське об'єднання "На захист українського православ'я".

Опоненти ідеї національної держави та прозахідного курсу України згуртувалися навколо УПЦ. Церква має тісні зв'язки з депутатським об'єднанням "На підтримку канонічних традиційних Церков", до якого входять депутати переважно лівої орієнтації — від Соціалістичної партії України, Селянської партії України, Комуністичної партії України. Слов'янська партія декларує необхідність об'єднання православ'я навколо УПЦ, близька до цієї позиції і Партія регіонального відродження України. Останнім часом допомогу УПЦ надає один із лідерів партії "Трудова Україна" А. Деркач через створений ним громадський фонд "Наше майбутнє". Підтримують УПЦ також Конгрес російських організацій, козаки Війська Запорізького (низового) та інші громадські структури².

Останнім часом в Україні широкого розмаху набирає політизація суспільного життя. Вона охоплює різні сфери, зокрема релігійно-церковну. Оскільки діяльність релігійних організацій відбувається в певному політичному просторі, а суспільно-політичні погляди віруючих виявляються в релігійній формі, то партії, а також окремі політики все частіше виявляють зацікавленість релігією, релігійно-церковним життям. Для здійснення своїх задумів вони намагаються спертися на авторитет релігії, який в українському суспільстві є досить високим і стабільним. У зв'язку з цим ті чи інші конфесії нерідко стають об'єктами впливу партій і політиків різної орієнтації.

Релігійні організації, хоча й не проводять власної політики, але здатні виступати на боці певних політичних сил. Деякі церкви й релігійні діячі настільки втяглися у вир політичних подій, що серед них з'явилися свої "ліві" і "праві", помірковані й радикали.

Але не лише політики використовують релігійні організації, а й самі церкви, їхні ієрархи, духовенство, частина рядових віруючих теж орієнтуються на певні політичні сили, які добровільно прилучаються до політики. Деякі з них відкрито співпрацюють з тими чи іншими політичними партіями, виступають під їхніми знаменами та гаслами³. Церкви звертаються до влади у пошуках підтримки своїх позицій у міжконфесійному протистоянні. Можна спостерігати суперництво церков за право представництва (участі) у масових державних і громадських заходах, офіційних подіях, за духовну опіку над закладами культури, освіти, військовими структурами. "Нормою" відносин між Церквами і владою вже стало взаємне нагородження почесними нагородами та знаками. Така практика не завжди схвально сприймається широким загалом, що не сприяє підвищенню авторитету Церков і їх лідерів⁴.

Наявність у політичних і релігійних організацій взаємних інтересів переконливо підтвердили вибори до Верховної Ради України та органів місцевого самоврядування. Якраз у період виборчої кампанії політизація релігії досягла апогею.

Для збільшення свого електорату партії та блоки, політичні лідери, окремі кандидати в депутати від духовенства та релігійних організацій всіляко намагалися заручитися підтримкою рядових віруючих, вдавалися до найрізноманітніших прийомів: входили у контакти з керівниками тих чи інших релігійних організацій і громад, відвідували богослужіння, декларували та імітували власну релігійність, вносили у свої передвиборчі програми питання щодо розв'язання релігійно-церковних проблем, давали обіцянки захищати інтереси віруючих у представницьких органах влади, намагалися залучати їх до членства у своїх партіях, включали служителів культу у виборчі списки партій і блоків, надавали фінансову підтримку будівництву культових споруд, робили пожертвування на користь релігійних організацій, популяризували свої ідеї у релігійних громадах тощо. Оскільки до таких прийомів вдавалися партії різної політичної орієнтації, віруючі громадяни опинялися як на боці політичних сил чи окремих кандидатів у депутати, що підтримують державну владу, так і тих, що перебувають в опозиції до неї. Хоча згідно з чинним законодавством релігійні організації не можуть брати участі в діяльності політичних партій, надавати їм фінансову підтримку, висувати кандидатів до органів державної влади, вести агітацію або здійснювати фінансування виборчих кампаній кандидатів до цих органів, у процесі передвиборчої боротьби мали місце непоодинокі порушення цих вимог. Церковні трибуни

молитовних будинків нерідко ставали рупором тієї чи іншої партії або конкретного кандидата в депутати. Що ж показали результати чергових виборів в Україні? Не дивлячись на досить тісні зв'язки Церков з певними політичними силами та владою, вплив Церкви на політику й на політичні орієнтації громадян є досить обмеженим.

Про це свідчать, зокрема, результати виборчої кампанії 1998 р. У виборах до Верховної Ради України брали участь партії та блоки, що задекларували в своїх назвах прихильність до певної релігії, а у своїх програмах — зобов'язання здійснювати державну політику на її принципах. Таких партій і блоків було чотири: Християнсько-демократична партія України, Республіканська Християнська партія виборчий блок "Вперед, Україно" та Партія мусульман України. Однак разом ці структури не набрали й 4% голосів виборців. За даними соціологічного дослідження, проведеного УЦЕПД у серпні 2000 р., вплив релігійної організації на власні політичні переконання засвідчили лише 11,5% віруючих респондентів, натомість 15,2% заперечили такий вплив, а ще 26,8% обрали варіант відповіді "Я сам формую свої політичні погляди"⁵.

Процес політизації конфесійних відносин та оцерковлення політики є небезпечним для сучасної України, бо він спричиняє порушення чинного законодавства про релігію і церкву, зокрема таких його основоположних принципів, як відокремлення церкви від держави, рівність релігій перед законом, невтручання релігійних організацій у вибори на боці тих чи інших політичних сил. Він здатний посилювати соціальну напруженість та протистояння в суспільстві як на політичному, так і на релігійному ґрунті, жити міжцерковний конфлікт. Виникає загроза перенесення партійно-політичної та релігійної конфронтації на етнічнонаціональний ґрунт, що може мати небезпечні наслідки.

Звичайно, ідеальний варіант виходу з цієї ситуації полягав би в повній деполітизації релігійно-церковної сфери, що призвело б до подолання міжцерковного конфлікту, який значною мірою живиться політичним протистоянням. Але в сучасному українському суспільстві досягти повної ізоляваності релігії від політики і політики від релігії нереально, оскільки обидві сторони зацікавлені у взаємодії і співпраці. Для релігійних організацій теж зовсім не байдуже, як до них ставляться влада та впливові політики.

Важливо відмітити, що відповідно до чинного законодавства, не лише рядові віруючі, але і священнослужителі мають право на участь у політичному житті нарівні з усіма громадянами. Тому в політизованому суспільстві, де значна частина населення декларує свою релігійність та

орієнтується на релігійні цінності, конфесії не можуть залишатися аполітичними.

В умовах українського суспільства політизація релігії є об'єктивною реальністю. Національні інтереси України вимагають врахування як самого факту політизації релігії, так і того, на боці яких суспільно-політичних сил виступають релігійні організації: тих, які сприяють процесам утвердження української державності, духовності та моральності в суспільстві, чи тих, які гальмують ці процеси. І оскільки повністю деполітизувати релігію нині неможливо, то з нею треба рахуватися. Реально можна порушувати питання лише про мінімалізацію впливу політики на релігію для того, щоб зробити неможливим перетворення конфесійних проблем у суспільно-політичні.

-
- ¹ А. Колодний, Б. Любовик. Релігієзнавчий словник. – К.: 1996, – С. 12.
 - ² Фактори змін. Матеріали міжнародної конференції 15-16 травня 1998 р. – К.: 1998.
 - ³ О.Шуба. Релігія і політика в українському суспільстві. Релігія і суспільство в Україні.
 - ⁴ Фактори змін. Матеріали міжнародної конференції 15-16 травня 1998 р. – К.: 1998.
 - ⁵ Там само.

Ковальчук Ольга,

Львівський національний університет ім. І. Франка, Львів

Християнство і відродження Української держави

Досліджуючи історію України, приходимо до висновку, що християнство з часу його прийняття відіграло важливу роль у державотворенні. Незаперечним і безсумнівним є те, що християнські церкви на українських землях з плином часу виробили свої національні ознаки і стали важливими духовними й соціальними інститутами. Цьому сприяло й те, що значний історичний період Україна перебувала в колоніальній залежності від інших країн, особливо Польщі і Росії, що змушувало церкву безперервно боронити свою національну самобутність. Вікова залежність від чужої політичної влади, яка силоміць накидала віру і культуру, нищила українські храми, переслідувала духовенство, змусила народ витворити чимало національних особливостей релігійного життя. Зокрема, українське православ'я мало власне Святе Письмо (Пересопницьке Євангеліє 1556 р., Острозька Біблія

1581 р. тощо), перекладене живою українською мовою, що читалось у храмах разом із проповіддю¹.

Українська національна церква продовжувала християнські традиції Київської Русі. Унія 1596 р. була єдиним засобом порятунку нації в Галичині з лабет латинізації та полонізації. Греко-католицька церква зберегла східні релігійні обряди з національним забарвленням, рідномовне богослужіння і відповідну термінологію, створила систему релігійної освіти (парафіяльні школи отців-василіан діяли в Галичині до 1939 року), що стала осередком української духовності. Велике значення для творення і зберігання національного релігійного життя в Галичині мало відкриття української греко-католицької Львівської духовної семінарії в 1783 р., а через рік – студій з богослов'я та філософії у Львівському університеті.² Загалом наприкінці XVIII – на початку XIX століття греко-католицьке духовенство залишалося єдиним представником національної еліти. У середині XIX століття діячі УГКЦ очолили національне відродження. Власне в сім'ях священників народилась більшість галицької національної еліти того часу.³ Отже, можемо говорити, що Українська Церква як виразник національно-духовної традиції сприяла розвитку нації в цілому, розвитку національної ідентифікації.

Загалом діяльність УГКЦ була постійно пов'язана з державою. Ця церква боролася за відновлення незалежності української держави і зокрема за це була заборонена сумнозвісним Львівським собором 1946 р., організованим іншою державою – Радянським Союзом. Але УГКЦ зуміла вистояти, протягом кількох десятиліть існуючи у підпіллі. І відродження цієї церкви співпало з відродженням України, із здобуттям незалежності. Хіба це не символічно?

Також діяльність в Галичині в XIX ст. -"Руської трійці", членами якої були священники-поети, сприяла формуванню національної літературної мови та національної свідомості українського народу.

Християнські церкви України відіграли значну роль у національному самовизначенні народу. Відомо, що наприкінці XVI – на початку XVII ст. українське православ'я зазнало сильних утисків з боку католицизму. Український народ став завзято боронити свою віру. В цей час митрополит і єпископи вважалися представниками всього народу, позбавленого іншої політичної репрезентації; церковні собори стали всенародними з'їздами. У своєму тяжкому становищі церква шукала захисту і допомоги в самому громадянстві, мусила наблизитися до мас і зайнятися не тільки їх духовним життям, але й світськими потребами. Так виник культурно-церковний рух, скерований спочатку на оборону

церкви, який прагнув національного самовизначення, усвідомлення національної ідентичності, консолідації українського народу. Першим на оборону віри піднялося міщанство. Воно організовувалося у церковні братства, що виникали майже в усіх містах і навіть селах. Основними напрямками діяльності братств були: допомога своїй парафіяльній церкві, моральне і церковно-релігійне виховання народу, благодійна діяльність (братства мали навіть власні шпиталі – притулки для старих, немічних, вдів), закладення друкарень, де випускали релігійні книги, підручники, заснування освітніх братських шкіл. Деякі з них з часом стали вищими навчальними закладами – у Львові, Острозі, Києві.⁴ Отже, братства відіграли важливу роль у вихованні національно свідомої інтелігенції, яка боролася потім за відновлення української державності і тим самим за відродження церкви.

Наприкінці XVI ст. до культурно-релігійного руху приєдналося Запорізьке козацтво. Взагалі, стосунки християнських церков з українським козацтвом, а потім і з гетьманством, мали складний характер. Але незаперечним та безсумнівним є те, що українське православ'я завжди підтримувало політичний рух, спрямований на національне визволення народу і національне державотворення. Зі свого боку, Запорізьке Військо та гетьманські уряди щиро переймалися правами Української православної церкви. Релігійне гноблення православних мас у Речі Посполитій стало однією з головних причин козацького повстання взимку 1648 р., якому судилося з часом перерости у визвольну війну українського народу. Церква підтримала дії Б. Хмельницького, який від самого початку домагався, поряд із задоволенням козацьких вимог, охорони прав українського православ'я та повернення православним усіх їхніх храмів.

Національні християнські церкви в історії України виокремлювала ще одна ознака – національне духовенство. Весь тягар національного відродження нерідко лягав на плечі православного чи греко-католицького духовенства, і воно виявилось на рівні завдань історичних епох. Митрополит Іларіон Київський, Петро Могила, Сильвестр Косів, Андрій Шептицький, Маркіян Шашкевич та багато інших доклали величезних зусиль для витворення високої національної культури, еволюції українського народу в свідому націю.

Визначною постаттю в історії християнства в Україні, котра залишила помітний слід на шляху не тільки національного відродження, а й національного державотворення був митрополит греко-католицької церкви А. Шептицький. В основі національного відродження лежить розвиток освіти, національної економіки, створення банків, видавництв,

політичних партій, союзів і організацій, плекання плеяди політиків-дипломатів, розвиток торгівлі на національній основі та сільського господарства. Митрополит А. Шептицький не просто був причетний до всіх цих справ, а безпосередньо творив їх. Він виявив глибоке розуміння процесу національної консолідації через досягнення високого рівня культури та освіти. Діяльність Митрополита перед Першою світовою війною в австрійському парламенті була пов'язана з боротьбою за створення у Львові українського університету.⁵

Особлива зацікавленість мистецтвом та щире вболівання за розвиток української культури привели Митрополита до ідеї заснування Національного музею у Львові. Справжній мистецький музей має велике значення для розвитку національної свідомості, тому що збирає, класифікує зразки мистецтва та "прив'язує" їх до певної нації й, крім того, виконує значні педагогічні функції, експонуючи історичну і культурну спадщину.

Завдяки багатьом заходам і особистій позиції Митрополита Шептицького була налагоджена активна співпраця між греко-католицьким кліром та українським національним рухом. Так, у 1918 р. серед 154 членів Української Національної Ради 20 були священничого сану, між ними й три галицькі греко-католицькі єпископи.⁶ Починаючи з кінця 1920 р., Митрополит розгорнув активну діяльність за кордоном, обстоюючи право галичан-українців на самовизначення. Він зустрічався з прем'єр-міністрами, міністрами та впливовими в політичних колах лідерами католицької церкви щодо питання державно-правового статусу Східної Галичини, виконував для ЗУНР дипломатичні місії найвищого рівня. Коли в березні 1923 р. наближався момент остаточного вирішення Радою Амбасадорів "справи Східної Галичини", Митрополит негайно прибув у Париж. Там він зустрічався з Президентом Франції Р. Пуанкаре та Головою Ради Амбасадорів Ж. Камбоном, робив усе можливе, щоб, як сам писав про ці зустрічі, "наша справа була рішена по Божому – так, щоб наш нарід мав бодай свободу розвиватися природно".⁷

Намагаючись об'єднати всіх українців у єдиній державі, А. Шептицький запропонував програму релігійного примирення наявних в Україні трьох головних християнських церков: російської православної, автокефальної православної і греко-католицької. Свої думки він виклав у посланні "Як будувати Рідну Хату?". Митрополит говорить: "Ясно як на долоні, що Рідна Хата не повстане, що не буде українського моноліту, коли Українці-самостійники не зможуть мимо всіх різниць, які їх ділять, завести між собою якнайбільшої єдності. Тієї єдності Україні потрібно, а та потреба накладає на нас усіх обов'язок і від сповнення того

обов'язку залежить ціла будучність Батьківщини. Якщо хочемо всі національної Хати хотінням глибоким і ширим, якщо та воля не є тільки фразою, ілюзією, то вона мусить проявлятися діланням, і те ділання мусить вести до єдності. До єдності в усіх напрямках, тому й до релігійної єдності.⁸ Отже, А. Шептицький вже тоді розумів, що без об'єднання національно свідомих сил по всій Україні, без подолання чвар у всіх сферах суспільного життя неможливе відродження української держави.

Мужність та стійкість Митрополита при відстоюванні українських інтересів у критичні моменти російської навали та українсько-польського збройного протистояння зробили його незаперечним авторитетом, лідером для значної більшості українців Галичини. Незалежна, єдина, соборна Україна багато в чому завдячує цій непересічній особистості.

Саме тому першою ухвалою Львівської міської ради у новому тисячолітті стало проголошення 2001 року Роком Митрополита Андрея Шептицького.⁹

Отже, як бачимо, християнство зробило помітний вклад у відродження державності українського народу. Оскільки, багатовікове пригноблення української держави як з боку Польщі, так і з боку Росії супроводжувалося також утисками Української церкви. Тому свідомі священники інтелігенція того часу розуміла, що відновлення української церкви можливе тільки разом із відродженням держави. За це боролися як православні, так і греко-католицькі священники. Також значний вклад у відродження державності зробили братства, які проводили широку просвітницьку діяльність. Адже без освіченої нації не може йти про відродження держави. Визвольна війна українського народу під проводом Богдана Хмельницького також багато в чому була зумовлена релігійним гнобленням православних у Речі Посполитій.

Велику роль у відродженні України відіграло національне духовенство. Серед нього зокрема виділяється постать Митрополита А. Шептицького, який основною ідеєю свого життя вважав створення української національної держави. Оскільки тільки в такій державі може вільно існувати Українська Церква.

¹ Релігієзнавство // За редакцією кандидата філософських наук С.А. Бублика. – К.: Юрінком Інтер, 1999. – С.206.

² Там само, –С.207.

³ Національна Церква: проблеми і помилки // Поступ, 5 вересня 2000 року.

⁴ Релігієзнавство // За редакцією кандидата філософських наук С.А. Бублика.– К.: Юрінком Інтер, 1999. – С.209.

⁵ Посвячене життя... // Поступ, 28 грудня 2000 року – 3 січня 2000 року. – С.8.

⁶ Там само.

⁷ Там само.

⁸ Матеріали конференції, присвяченої життю та діяльності митрополита Андрея Шептицького. – Л.: Атлас, 1990. – С.26.

⁹ Проголошено Рік Митрополита Андрея графа Шептицького // Поступ, 12 січня 2001 року. – С.1.

**Рабінович Сергій,
Львівська лабораторія прав людини
НДІ державного будівництва
і місцевого самоврядування АПРН України, Львів**

Християнство і права людини: католицький контекст

Актуальність вивчення проблематики прав людини у контексті сучасної соціальної доктрини католицької церкви зумовлюється низкою факторів. Найважливішими з них є, як видається, гостра потреба гуманізації суспільних відносин у країнах ринкової орієнтації, до яких належить і наша держава; соціальна впливовість і авторитетність, якими користується у світі найчисельніша із християнських інституцій – Римокатолицька церква.

Аналіз основних документів соціальної доктрини католицької церкви, релігійнознавчих і теологічних праць, присвячених цьому вченню, здійснений під кутом зору прав людини, а також дослідження відповідних міжнародно-правових актів у сфері прав людини, дозволяє зробити такі висновки.

Розглянуті у соціальній доктрині католицької церкви аспекти суспільного життя визначаються насамперед пріоритетами церковної політики, яка в індустріальну та постіндустріальну добу має два провідних спрямування: по-перше, протидія секулярним ідеологіям, і, по-друге, пристосування до секуляризованої соціальної реальності. Необхідність вирішення цих завдань привела церкву до розширення проблематики її соціального вчення та вироблення відповідного понятійно-термінологічного апарату. Тому, починаючи з 60-х рр., саме права людини стали однією із центральних категорій соціальної доктрини церкви.

Від кінця XIX століття до теперішнього часу католицьке вчення про права людини розвивалося як кількісно, так і якісно. Від енцикліки папи Лева XIII *Reverentiam* до енцикліки *Passem in terris* Івана XXIII поступово розширювався католицький каталог прав людини. Якщо на

першому етапі свого розвитку соціальна доктрина обстоювала насамперед соціально-економічні права, не визначаючи загального права на релігійну свободу, а також принципу правової рівності у політичній сфері, то вже під час понтифікату папи Івана XXIII "церковний" каталог прав людини було приведено у відповідність із "світським" шляхом включення до нього, окрім соціально-економічних і культурних, також усіх основних прав людини "першого покоління" та визнання свободи однією з найважливіших підвалин морального ладу суспільства. Пізніше Павлом VI та його наступником Іваном Павлом II висвітлюватимуться і деякі права людини "третього покоління", насамперед право на розвиток, яке дістане свою конкретизацію у праві на участь. Останні інновації є, на нашу думку, свідченнями очевидного поступу католицького вчення про права людини, оскільки вдало відображають "інтегральний" взаємозв'язок між окремими правами людини.

Якісний же розвиток цього вчення виявляється в еволюції "подвійного обґрунтування" прав людини: біблійно-богословського і природничо-філософського. Перша лінія аргументації розвивалась через виявлення концептуальних підвалин персоналістичної християнської антропології у Святому Письмі. Ними стали, зрештою, концепції творіння, боговтілення і викуплення (спасіння). Друга ж лінія аргументації зазнала історичних змін, еволюціонізувавши від класичного томізму (філософії буття) до асимілюючого неотомізму – персоналістичного вчення, яке активно використовує екзистенціалістичні, феноменологічні і структуралістські концепції. Завдяки цій еволюції відбулась суб'єктивація і, водночас, "динамізація" релігійно-філософських засад доктрини прав людини. В рамках соціальної доктрини церкви відбувається перехід від об'єктивістської інтерпретації прав людини (права як об'єктивні вимоги природної моралі) до інтерпретації особочентричної (права як суб'єктивні моральні вимоги окремої особистості).

Центральне ж місце у католицькому вченні про права людини посідає поняття трансцендентної гідності як онтологічної характеристики людини. При цьому поняття гідності розбудовується за допомогою вищезгаданих богословських концепцій. А весь комплекс прав людини розглядається як сукупність умов, необхідних для соціальної актуалізації трансцендентної гідності людини. Окрім цього, права людини постають як конститутивний елемент морального порядку суспільства (загального блага). Отже, у соціальній і трансцендентній теології сучасного католицизму правам людини відведено вельми важливу роль.

Аналіз соціальної доктрини церкви дозволяє зробити висновок, що права людини представлені тут як явище, якому водночас властиві:

трансцендентне (персоналістичне) походження; моральна сутність; соціально-зумовлений зміст; соціальне і трансцендентне призначення.

Теоретичними здобутками соціальної доктрини католицької церкви на сучасному етапі є, на наш погляд: визначення і відображення історичної та соціальної зумовленості змісту гідності людини та її прав, чим спричинюється змістовна "динамічність" цих категорій; визнання необхідності постійного аналізу структурних та інституційних соціальних змін з метою визначення як змісту прав людини, так і шляхів реалізації їх у конкретних суспільно-історичних умовах; теоретичне відображення взаємопов'язаності усіх прав людини і з'ясування соціальних передумов цієї взаємопов'язаності та акцентування її динамічного характеру.

Специфіка розуміння прав людини у католицизмі проявляється й у тому, що вони інтерпретуються насамперед як релігійно-моральні норми, у зв'язку з чим на перший план висувається принцип визначального зв'язку свободи з істиною, яка є, звичайно, істиною християнського об'явлення. Тому найпроблематичнішим моментом нам видається, так би мовити, неуніверсальність обґрунтування "універсальних" прав людини у католицькій соціальній доктрині. І хоча християнська ідентичність католицької церкви зумовлює, здавалось би, також принципову можливість сприйняття цього морально-теологічного обґрунтування прав людини іншими християнськими спільнотами, вести мову про загальнолюдський характер католицького вчення про права людини навряд чи можливо.

Соловій Роман,

Український державний лісотехнічний університет, Львів

Проблема державно-церковних стосунків: кальвіністська інтерпретація

Неминучість співіснування церкви і держави є однією з найгостріших проблем, які виникали перед християнством впродовж його історії. Церква запропонувала цілий ряд можливих розв'язань цієї проблеми. Одне із найбільш ефективних було представлено класичною протестантською конфесією – кальвінізмом. У період свого становлення ця течія християнства відіграла важливу роль у формуванні ідеї політичної свободи громадянина. Поєднавши теорію природних прав людини із вченням про абсолютний суверенітет Бога у всіх сферах буття, вона перетворила їх у реальні принципи, що дозволяли громадянам утвердитись у своїх правах і протистояти тиранії уряду. Звільнивши

церкву від державного контролю, конфесія створила необхідні передумови для стимулювання розвитку свободи думки і слова.

Демократичний устрій реформатських церков, виборність їх керівництва стали суттєвим фактором, який сприяв поширенню політичної свободи. Практика керівництва громадами, яка передбачала участь у ньому вибраних пресвітерів, здійснила значний внесок у розвиток систем державного управління в країнах Західної Європи та Північної Америки. У політичному житті цих країн кальвіністські церкви наполегливо намагалися проводити теорію розподілу гілок влади та їх рівноправності, обстоювали суверенність соціальних сфер, у галузі відносин громадян із центральним урядом, проводили концепцію децентралізації і місцевої автономії.

Кальвіністські засади церквобудівництва передбачають, що помісна громада делегує частину своїх повноважень пресвітеру, а той, у свою чергу, синоду. Таким чином, об'єм повноважень центрального керівного органу такий, який йому делегують громади. Тому кальвінізм надавав великого значення захисту прав і свобод громадян від можливої тиранії уряду, відкидав абсолютну олігархію, засуджував монопольну концентрацію влади, схиляючись до республіканської форми правління. Розгортання кальвіністського тлумачення стосунків церкви і держави відбувалося у руслі реформатської еклезіології. Для Ж. Кальвіна знаком істинної церкви були проповідь Слова Божого і правильне звершення обрядів таїнств, водночас, він стверджував, що у Святому Писанні містяться вказівки щодо конкретної форми церковного управління, які входять у зміст поняття "чиста проповідь Євангелія". Таким чином, істинною є та церква, у якій поряд із розкриттям євангельських доктрин і виконанням обрядів структура управління має біблійну форму.

Такий підхід виявився конструктивним – він дав чітке визначення церкви, став значним етапом у розвитку протестантської еклезіології. Завдяки йому реформатська церква інституювалась і перетворилась на потужного опонента католицизму, у першу чергу, завдяки консисторії – найбільш характерному інноваційному аспекту Кальвінового плану структурування своєї церкви.

Політичну доктрину кальвінізму можна підсумувати у таких положеннях: один Бог володіє правами суверенітету у житті націй, оскільки він створив їх і підтримує їхнє існування; внаслідок гріхопадіння пряме Боже правління суспільством було зруйноване, тому здійснення влади доручене людям; у якій би формі влада себе не реалізовувала, її юрисдикція поширюється на співгромадян тільки завдяки божественній санкції. Таким чином, хоча створення держави

спричинило гріхопадіння людей, вони повинні приймати цю інституцію як засіб правосуддя і збереження від морального занепаду, остереігаючись водночас небезпеки для нашої персональної свободи, яка криється у владі держави.

Згідно з цими поглядами, держава не повинна стояти осторонь релігійного життя. Вона зобов'язана захищати церкву і моральність, гарантувати свободу совісті для всіх. Однак, компетенція держави може поширюватись лише на зовнішні стосунки церкви, але не на її внутрішнє життя. Важливим аспектом кальвіністського трактування державно-церковних відносин було твердження про те, що уряд зобов'язаний поважати весь комплекс християнських конфесій як багатоманітний вияв церкви Христа на землі та визнавати їх соціальну суверенність. Ставлення церкви до держави базувалось на засадах дотримання законів та норм суспільного життя, а також на участі церкви у культурних та політичних процесах.¹

Цікаво, що в історії релігій в Україні кальвіністські принципи співіснування церкви і держави були реалізовані у практиці Української євангельсько-реформованої церкви, яка існувала в міжвоєнний період на території Західної України. Провідні діячі західноукраїнського євангельсько-реформованого руху наполегливо пропагували кальвіністську ідею відокремлення церкви від держави,² наголошували на тому, що тільки ті політичні сили можуть розраховувати на підтримку українських протестантів у виборчій боротьбі, програма яких містить вказану вимогу. Зокрема, пастор П.Крат стверджував, що кальвіністи, як представники різних суспільних верств, мають право голосувати за різні політичні партії. Однак, загальнонаціональні інтереси та спільна потреба релігійної свободи висувають на порядок денний наступні виборчі гасла: "Українська справа. Відокремлення церкви від держави. Християнські чесні кандидати на послів". Таким чином, проблема державно-церковних відносин розв'язувалась українськими теологами у руслі конфесійної традиції.

¹ Відокремлення церкви від держави // Віра і Наука. – 1928. – № 3. – С. 146.

² Крат П. Вибори а євангелики // Віра і Наука. – 1927. – № 23-24. – С. 6.

**Матвійчук Валерій,
завідувач кафедри цивільного
та кримінального права НАУ, Київ**

Релігійна концепція християнства взаємодії людини і природи

Питання про вплив релігійних концепцій, у тому числі й християнської на взаємовідношення людини і природного середовища являє великий інтерес. Але спроба залучити його до предмету нашого аналізу пов'язана з труднощами, які зумовлені самим розумінням людських культур, що сповідують ті чи інші релігії.

Кожній цивілізації притаманний власний комплекс фундаментальних цінностей, яких дотримуються представники цієї цивілізації. Звичайно, ці ідеали виражаються в загальному сприйнятті певної релігії, але інколи, за формами однієї і тієї ж релігії приховуються фундаментальні розбіжності в тлумаченні людьми суті цінностей, яких вона дотримуються.

Часто можна почути твердження, що різні культури поглинули в себе такі способи ставлення до навколишнього природного середовища, які не можна поєднати. На наш погляд, це викликано тим, що деякі вірування, або певні релігії ідеалізують природу і не вважають людину її особливою частиною, зі своїми правами та обов'язками.

Відкинувши язичницький анімалізм, християнство дозволило людям експлуатувати природу, не обожнюючи природні об'єкти, не наділяючи їх "почуттями". Цей позитивний, на наш погляд, крок відразу знайшов критиків, які, не зрозумівши суті концептуальних положень християнства щодо взаємодії людини і природи, поквапились всю відповідальність за негаразди та варварське ставлення людей до природи перекласти на християнство. Цікаво, що вони для аргументації своїх суджень і поглядів знову ж таки користуються неправильно інтерпретованими заповідями християнства.

Ймовірно, що вони тому й кинулись використовувати для критики, хибно трактовану неспростовну заповідь християнства – звернення Бога до людей: "... плодіться і розмножайтесь, і наповняйте землю, і володійте нею, і владарюйте над рибами морськими, і над птахами небесними, і над всякими тваринами, плазунами землі".¹

Теологи усіх часів і захисники природи, що виступають з релігійних позицій, без всяких труднощів знаходять у священних писаннях всіх основних релігій тексти, що виражають поклоніння людини перед красою і благодаттю нерукотворної природи, перед усім

живим світом, а це уже передбачає повагу до природи і бережне ставлення до неї. Але це відношення вони можуть бачити і знати, коли істинно хочуть цього, а не керуються якимись іншими мотивами.

Залежно від мотивів та конкретної мети, яку ставлять перед собою сучасні теологи і захисники природи, вони поділяють релігії на ті, що мають "споживацький" підхід до природи, і на ті релігії, що проповідують більш "поважне" ставлення до неї. Необхідно відзначити, що навіть серед фахівців існують розходження щодо такої класифікації релігій.

Нам уявляється, що в певній мірі, можна аргументувати наше бачення зазначеної проблеми, якщо спробувати її розглянути з позиції, запропонованої професором Керол Роуз (ця позиція увібрала в себе весь колорит поглядів щодо обговорюваної проблеми), яка поставила питання дуже важливе для захисника навколишнього природного середовища: "Який зміст вкладаємо ми в природоохоронне законодавство?"

Для християн, як свідчить вона, що звернулися до цієї сфери законодавства і екологічної політики, може бути неприємним сюрпризом те, що християнство звинувачується в руйнуванні навколишнього природного середовища на Заході.² Для багатьох читачів Біблії, як стверджує вона, є очевидним, що в тексті Біблії, в проголошених у ній принципах міститься ідея про охорону навколишнього природного середовища.³ Але все таки, вивчаючи екологічну етику, стверджує вона, можна дізнатися, що всі проблеми навколишнього природного середовища покладаються на Західне християнство.⁴

В цьому зв'язку, з метою вирішення проблеми Керол Роуз ставить цілком справедливо два питання:

- чи дійсно Біблія дає людству мандат панувати на Землі, не турбуючись про наслідки своїх дій?

- чи дійсно християнство, незалежно від того, чому вчить Біблія, у формі організованої церкви або окремі християни самі по собі сприяли загибелі навколишнього природного середовища? Відповідь на друге питання, як вважає Керол Роуз, може бути позитивною навіть при запереченні першого питання.⁵ Це буде означати лише те, як стверджує вона, що християнство і християни забули біблійну заповідь про відповідальність за навколишнє природне середовище.⁶ Щоб відповісти на перше питання, вважає вона, потрібно звернутися до критики Біблії і християнства з боку трьох провідних авторів: Альдо Леопольда, Ліни Уайт, Дисона Тасмора. Ці коментатори Біблії, як стверджують С.А. Балашенко та Т.А. Макарова, сходяться на тому, що, "створена за образом і подібністю Божою", людина повинна відноситися до інших живих істот як Бог відноситься до неї".⁷ Владарювання передбачає

відповідальність, оскільки, приймаючи функцію панування, людина робить це, будучи образом Божим .

Критики Біблії і християнства у своїх аргументах, посилаються на історію Ноя. Їх лякає сама воля Бога знищити все живе на землі заради припинення морального занепаду і падіння людства.

Критику на підставі зазначених аргументів і пояснень намагаються спростувати С.А.Балашенко і Т.І. Макарова стверджуючи, що трактування релігійних догм, і фактичні релігійні відправлення в дійсності лише відображають морально-етичні норми суспільних систем, але їх не формують.⁸

Нам уявляється, що в усіх цих поясненнях є певні неточності, які викликані:

- 1) тим, що намагаються пояснити релігійну концепцію християнства зі взаємодії людини і природи, ігноруючи фактор духовності, який має бути покладений в основу розуміння проблеми;
- 2) політичними, релігійними розбіжностями та поверховим ознайомленням з Біблією щодо взаємовідносин людини та природи;
- 3) хибним уявленням про суть цінностей.

Виходячи з вище викладеного і нашого бачення недоліків у розумінні досліджуваної проблеми, потрібно відзначити, що релігійна концепція християнства передбачає:

- 1) залучення людини до сприйняття високої духовності, обумовленої в заповідях християнства, з якими звертається Бог до людей;
- 2) необхідність наповнення змісту природоохоронного законодавства концептуальними положеннями християнства – духовністю;
- 3) покірність природи і людини владі Бога.

¹ Книга Бытия, 1:28.

² Балашенко С.А., Макарова Т.И. Международно-правовая охрана окружающей среды и права человека. – Минск: 1999. – С.12

³ Там само.

⁴ Там само.

⁵ Там само.

⁶ Там само.

⁷ Там само.

⁸ Там само.

**Парфіло Олег,
аспірант Національної академії СБ України, Київ**

Компроміс і християнство

Протягом століть вітчизняний та іноземний досвід кримінального судочинства неодноразово переконував, що виключно каральний підхід до вирішення проблеми злочинності виявляється неефективним як економічно, так і соціально, тому що лише одними засобами примусу і покарання неможливо досягти зниження кількості скоюваних злочинів і забезпечити їх повне розкриття. Репресії не лише не захищають суспільство, а піддають його ще більшій потенційній загрозі. Місця позбавлення волі культивують рецидивну злочинність. Там викорінюється здатність засудженого до соціальної адаптації, до життя в нормальному суспільстві, атрофується почуття відповідальності за себе і близьких. За відсутності у держави комплексних реабілітаційних програм тому, хто звільнився з місць позбавлення волі, нічого не залишається, як здійснити новий злочин і повернутися у звичне середовище.

Криза традиційного покарання породила в науці і позитивному праві нові концепції реакції суспільства і держави на злочини, що не являють великої суспільної небезпеки, а також на осіб, які вчинили злочин, але спокутували їх. До них належать так звані "заходи компромісу у боротьбі з злочинністю" або "альтернативні заходи", серед яких можемо виділити відновлювальне правосуддя, трансакцію, медіацію, угоду про визнання вини й інститут діяльного каяття. Всі ці компромісні заходи застосовуються в більшості демократичних країн, навіть з різними правовими системами, з метою вирішення кримінально-правового конфлікту. І вони далеко не нові, і не штучні, як це може здаватися на перший погляд, а виникли досить давно.

Найперші згадки про компроміс зустрічаються ще в Біблії, адже саме ця книга є збірником норм моралі і законів життя християнського світу. Повернення до гуманніших, нерепресивних засобів вирішення конфлікту – є історичною закономірністю розвитку суспільства. Це підтверджують і слова проповідника Екклесіаста: "Що було, те і буде; і що робилось, те і буде робитися, і нема нічого нового під сонцем. Буває дещо, про що говорять: "дивись, ось це нове"; але це вже було у віках до нас".

Співставлення сучасних компромісних норм з наведеними прикладами компромісу у священній книзі дозволяє зробити висновок про первинність останніх. Наприклад, у Притчах Соломона є такі слова: "Той, хто приховує свої злочини не буде мати успіху, а хто зізнається і залишає їх, той буде помилуваний". Широке тлумачення наведеного тексту Біблії

дає можливість припустити, що йдеться не тільки про діяльне каяття особи, яка скоїла злочин, а також і про добровільну відмову особи від доведення злочину до кінця при наявності реальної можливості реалізувати свій намір.

У Другій книзі Мойсея наводиться приклад примирення потерпілого з особою, що скоїла злочин, за допомогою посередництва (сучасний варіант відновлювального правосуддя, медіації): "Коли б'ються люди і вдарять вагітну жінку, і в неї трапиться викидень, але не буде іншої шкоди, то взяти з винного пенно, яку накладе на нього чоловік тієї жінки, і він повинен заплатити її при посередниках".

Зважаючи на героїчний період буття "народу обраного" і жорстокі звичаї, які панували тоді, ставленню до певної категорії злочинців і злочинів, які вони вчинили, притаманна гуманність, котра може зробити честь будь-якому сучасному цивілізованому суспільству. Норми Старого Заповіту передбачають компроміс з особами, які вчинили злочин з необережності. Бог дав народу Ізраїля землю і заповів розділити її на три частини і побудувати в кожній з них по місту, які повинні слугувати притулком людям, що скоїли злочин з необережності. У Второзаконні про зміст необережності мовиться так: "І ось який вбивця може тікати туди і залишитися живим: хто вбив ближнього свого без наміру, не будучи ворогом йому вчора і третього дня; хто піде із ближнім своїм у ліс рубати дрова, і розмахнеться рука його з сокирою, щоб зрубати дерево, і зіскочить залізо з топорища і влучить у ближнього, і він помре, – такий нехай тікає в одне з міст тих, щоб залишитись живим".

Велику увагу в ті прадавні часи приділяли потерпілій особі і в майнових злочинах, і в злочинах проти особистості. Незважаючи на перевагу принципу таліону, при призначенні покарання, перш за все, надавалась можливість сторонам вирішити конфлікт шляхом відшкодування збитків особі, що потерпіла, у вигляді матеріальної компенсації. Для підтвердження цих слів наведемо приклад компромісного вирішення майнового злочину в Біблії: "Якщо хтось вкраде вола чи вівцю і заколе чи продасть, то п'ять волів заплатить за вола і чотири вівці за вівцю". І приклад застосування компромісу у випадку скоєння тяжких злочинів проти життя і здоров'я особистості: "Коли сваряться, і один чоловік вдарить другого каменем або кулаком, і той не помре, а зляже в постіль, то, якщо він встане і буде виходити з дому з палицею, той, що вдарив не буде засуджуватись до смерті; тільки повинен заплатити за перерву в його роботі і дати на його лікування".

Отже, зробимо цілком обґрунтований висновок: застосування багатовікового досвіду людства, що знайшов своє відображення в християнському віровченні, по вирішенню конфліктів за допомогою

компромісу повинно мати місце як в кримінально-правовому, так і в кримінально-процесуальному вітчизняному законодавстві. Тому що компроміс ефективний не тільки з позицій гуманізації у ставленні до правопорушника і жертви, але і захисту самого суспільства. Наявність альтернативи покаранню зі збереженням принципу відповідальності дозволяє уникнути "невизнання вини за будь-яку ціну", запобігти криміналізації і десоціалізації осіб, що вперше стали на шлях злочину у місцях позбавлення волі і знизити частку рецидивної злочинності, скоротити витрати на кримінальне судочинство, перерозподілити ресурси і направити їх на розслідування і судовий розгляд більш складних справ та істотно скоротити витрати на утримання ув'язнених.

**Бурян Вікторія,
ад'юнкт НАВСУ, Київ.**

Поліцейське право та християнство

Історичний досвід свідчить, що національний менталітет багатьох народів, його державно-правові традиції формувались під значним впливом християнської релігії та церкви. "Заповідями Христа" повинні були керуватися в своїй діяльності, зокрема, і правоохоронні органи.

Так, згідно з Регламентом Головного Магістрату 1721 року м. Санкт-Петербурга завдання поліції визначалися так: поліція "споспешествует в правах и в правосудии, рождает добрые порядки и нравоучения, всем безопасность подают от разбойников, воров, насильников и обманщиков и сим подобных, непорядочное и непотребное житие отгоняет и принуждает каждого к трудам и честному промыслу, чинит добрых домостроителей, тщательных и добрых служителей, города и в них улицы регулярно сочиняет, препятствует дороговизне, и приносит довольство во всем потребном к жизни человеческой, предостерегает все приключившиеся болезни, производит чистоту по улицам и в домах, запрещает излишества в домовых расходах и все явные прегрешения, презирует нищих, бедных, больных, увечных и прочих неимущих, защищает вдовиц, сирых и чужестранных, по заповедям Божиим, воспитывает юных в целомудренной чистоте и честных науках; вкратце же, над всеми сими полиция есть душа гражданства и всех добрых порядков и фундаментальный подпор человеческой безопасности и удобности".¹

Наука поліцейського права відносила питання народного благочиння до компетенції поліції добробуту. За ствердженням І.Е. Андрієвського, предмет поліцейського права складався з двох частин:

поліції безпеки та поліції добробуту. Друга частина викладалася в трьох розділах: у першому містилися заходи, які сприяли духовному добробуту, у другому – заходи, які мали забезпечити умови добробуту матеріального, і в третьому – заходи, що забезпечували умови добробуту, як матеріального, так і духовного.²

Поліцейське право було тісно пов'язане з багатьма іншими політико-юридичними науками. Значну допомогу йому надавало церковне право. Така взаємодія пояснюється тим, що поліцейське право, розробляючи заходи стосовно забезпечення релігійного розвитку як однієї з умов духовного добробуту народу, стикалося з цілою низкою питань, роз'яснення яких входило до компетенції церковного права. Це, зокрема, були питання: забезпечення віротерпимості, сприяння улаштуванню храмів, підтримка ієрархії духовної влади, яка була важливим органом у поліцейській діяльності держави. Церковне право також регламентувало послуги, що надавалися церкві державними установами, досліджувало питання про церковне благочиння, духовну освіту, приходські попечительства тощо, таким чином, близько стикалося з наукою поліцейського права, яка досліджувала аналогічні предмети.³

Слід також зазначити, що одним із витоків науки поліцейського права було Єврейське законодавство. На думку професора А.Я. Антоновича, Єврейське законодавство являє собою чудовий досвід встановлення народного добробуту на принципі морального удосконалення особистості, що дає можливість примирити суворі вимоги закону з особистою свободою. У теократії єврейська релігійна обрядовість і жреці перебували на другому плані. На першому плані головував дух закону, який був цілком спрямований на моральне піднесення людини і на створення на цьому ґрунті народного добробуту. Засіб до цього добробуту – моральне життя і дотримання постанов, спрямованих на піднесення моральних елементів життя.⁴

Подальшим розвитком моральних початків Єврейського законодавства стало вчення християнства, що рельєфно висунуло ідею рівності людей. Це вчення вплинуло найбільше в справі розвитку людської особистості і створення умов безпеки і добробуту.

¹ Елистратов А.И. Основные начала административного права. – СПб.: 1917. – С.16.

² Андриевский И.Е. Полицейское право. Т.1. – СПб.:1874. – С.18

³ Тарасов И.Т. Очерк науки полицейского права. – М.:1897. – С.13-14

⁴ Палибин М.К. Повторительный курс полицейского права. 2-е изд. – СПб.: 1900. – С.13

**Качурова Светлана,
Национальная юридическая академия Украины
им. Я. Мудрого, Харьков**

Новая религиозность и антиномия секулярного государства

Общеизвестная китайская мудрость соболезнует тем, кто вынужден жить в эпоху перемен. Но что делать, когда оказываешься лицом к лицу с какой-нибудь очень важной проблемой, для решения которой есть не одно, а целых два решения? Кажется, выбери одно, лучшее и... действуй. А что если они противоположны? На поверку выходит, что попасть в ситуацию такого выбора еще хуже, чем жить в эпоху перемен, так как здесь приходится выбирать, да еще отвечать за свой выбор. Здесь уже не отдашься естественному ходу вещей.

Украина вынуждена именно из этой перспективы решать, что и как реформировать в ныне действующем Законе 1990 года о религии, который устарел уже потому, что государство создавшее его более не существует. Волею судеб Украина оказалась в самом центре (по крайней мере географически) двух, методологически (и юридически) различных подходов к решению проблемы самоопределения государства в отношении к религии.

Действительно, как обеспечить свободу вероисповедания, не ущемляя при этом прав религиозного большинства и меньшинства населения одновременно?

Этот, известный еще со времен Локка и Джефферсона, вопрос приобрел необычайную остроту, когда вдруг обнаружились некоторые нюансы в понятиях "религиозное большинство и меньшинство". К середине 20 века оказалось, что понятие "религиозное большинство", которое характеризует всегда верующих адептов религии, имеющей свою собственную историческую традицию, и понятие "религиозное меньшинство", которое могут составлять представители нетрадиционной для этой страны религии, но традиционной для другого народа, – не исчерпывают всего многообразия религиозной экзистенции. В наличии еще обнаружилась действительность третьей религиозности – не традиционной вообще. Эта, не имеющая своей истории религиозность (новые религиозные движения, группы, ассоциации, церкви, "деструктивные культы", "секты") заявила, что вполне естественно, о своем праве быть признанной наряду со всеми остальными видами религии. Светское государство может выдерживать принципы демократизма и либерализма по отношению к проблеме большинства и

меньшинства, к проблеме многообразия религиозности. Действительно, равенство прав – это исходное. Но возможен вопрос: достойна ли религия, которая еще никак не зарекомендовала себя в социуме, этого высокого статуса – равенства (ведь не наделяем же мы ребенка, человека еще "в себе" равными с нами правами, а значит и ответственностью)? Впрочем, этот вопрос столь же основателен, как и контрвопрос: а в праве ли так спрашивать, спрашивать, заранее предполагая вместо равенства религий их неравенство (за счет "дробления" религиозного монолита на "куски" возрастов, стадий, периодов)?

В традиции критической философии И.Канта можно так сформулировать антиномичность современного религиозно-юридического разума.

Тезис: новая, нетрадиционная религиозность точно такая, как и всякая другая. Закон обязан обеспечить право на равное развитие всех вероисповеданий.

Антитезис: новая религиозность есть еще незавершенная в себе, религиозность, социальная перспектива которой неясна. Закон должен это учитывать и быть особым по отношению к ней.

Как быть Украине, на территории которой действуют оба типа религиозности (как традиционной, так и нетрадиционной), быть и остаться в пределах понятия "светское государство", которым она назвалась?

На Востоке опыт России, опыт истории дебатов вокруг реформы религиозного законодательства 1990 г., от первого проекта 1993 г. до фактически антикультурного Закона 1997 г. "15-летний" испытательный срок для НРД – вот резюме этой реформы (Логоinov, Кондратьев, Себенцов).

На Западе – поправка Смита о прекращении финансовой помощи России, в ответ на российские "инициативы" (пока еще теоретический), и собственный опыт религиозного законодательства, реализованный в трех системах: отделения, конкордата и национальных церквей (Феррари, К. Дьюрем). Опыт, естественно, без этих российский "дикостей" с ограничением прав, с делением религий на три сорта: 1-го – православие, 2-го – исконно традиционные (ислам, буддизм, иудаизм...) и 3-го – НРД.

Мы пока не будем усиливать аргументацию как одной, так другой стороны. Вероятно, в появлении обоих сказалась какая-то объективная необходимость. Попытаемся остаться теоретически нейтральными и через это четче сформулировать проблему. Она на лицо. Украине при подготовке новой редакции Закона нельзя не учесть ее.

Формулируем проблему: В уже сложившуюся систему взаимоотношений государства и церкви, которую следует рассматривать

только как результат продолжительного исторического опыта, изначально не вписываются новые религиозные движения, так как они этого опыта просто не имеют. Не имеет его и светское государство (по отношению к ним). Значит, отношения подозрительности неизбежны. Но в правовом поле не открытых отношений быть не может. Как быть?

1. Баркер А. Новые религиозные движения. – СПб.:1997
2. Балагушкин Е. Г. Критика идеологии и практики современного кришнаизма. – М.: Знание, 1984.
3. Вандерхил Э. Мистики XX века Энциклопедия. – М.:1996
4. Гринько В. В. "Велике Біле Братство, як неорелігійний феномен". – К.: 1998.
5. Еленский В. Е. Релігія, Церква. Молодь. – К.: 1996.

**Кідіна Наталя,
Національний педагогічний університет
ім. М.П. Драгоманова, Київ**

Значення Церкви в процесі правової соціалізації неповнолітніх

Формування у особистості в процесі правової соціалізації правомірної поведінки, безперечно, є бажаною метою. Однак, у процесі правової соціалізації можливі соціально-негативні відхилення – від вчинення незначних правопорушень – до злочинів.

У літературі зазначається, що найбільш криміногенно-небезпечними елементами процесу соціалізації є дефекти в структурі спілкування, в соціальному контролі, у виконанні соціальних ролей, що приводить до формування у особистості деформованої структури потреб.

Як відомо, найважливішими елементами правової соціалізації неповнолітніх є сім'я, школа, група однолітків.

Існує загальна схема процесу деморалізації з подальшою криміналізацією (дефекти соціалізації) дітей, підлітків:

- конфлікти з батьками (дефекти сімейної соціалізації);
- труднощі, невдачі в школі (дефекти соціалізації в школі);
- контакти, зближення з деморалізованими однолітками (дефекти соціалізації в групах однолітків).

Втрата позитивного впливу сім'ї, невдачі в школі та зближення з негативною групою однолітків можуть мати різні наслідки, але майже в усіх випадках, що передують протиправній поведінці неповнолітніх, спостерігається взаємодія цих трьох елементів. Сім'я, школа, група

однолітків – природне середовище для всіх дітей, підлітків. Вони є найважливішими факторами соціалізації особистості неповнолітніх. Причому сім'я виконує особливу роль у формуванні молодої людини, оскільки її вплив на особистість є багатограним та всебічним.

З усіх дефектів правової соціалізації особистості найбільш соціально небезпечними є дефекти соціалізації в сім'ї. Правильна соціалізація індивіда передбачає засвоєння ним морально-правових норм і правил поведінки в суспільстві. Першочергове значення в засвоєнні цих норм дітьми та підлітками належить сім'ї. Поведінка власних батьків є зразком, певним еталоном для дітей, власне з батьків вони в першу чергу копіюють, "змальовують" зразки поведінки. Ось чому важливо, щоб ці зразки були моральними, соціально корисними.

В останні роки значний зріст злочинності неповнолітніх спостерігається в усіх областях України. Але особливо непокоять такі області, як Луганська, Донецька, Миколаївська, м.Київ, які характеризуються високим рівнем злочинності неповнолітніх. Так, наприклад, з 1995 року зріст злочинності у цих областях відповідно склав: 14,2%, 8,3%, 27,7%, 25,0%, що характеризує дані регіони як неблагополучні та екстремальні. Відносно благополучними є Львівська і Херсонська області (ріст злочинності 4,3% і 4,0%). Найнижчий рівень злочинності неповнолітніх в Закарпатській і Чернівецькій областях України. На нашу думку, це можна пояснити тим, що жителі західних областей України сьогодні зберігають усталені національні традиції, певні моральні устої завдяки безперервному впливу Церкви, який вона має, незважаючи на всі перепиті історії. З покоління до покоління передаються тут християнські заповіді, обряди та звичаї, що в свою чергу є однією з передумов формування у неповнолітніх правомірної поведінки, почуття відповідальності за свої вчинки перед оточуючими та самими собою. Сім'я в цьому процесі є з'єднувальним ланцюжком між Церквою та підлітками. І це дає Церкві змогу впливати на формування та розвиток покоління з новим світоглядом. Цього не можна сказати про східні регіони, де загальний соціально-економічний занепад руйнує культурні і моральні підвалини виховання підлітків, перешкоджає формуванню в них стійкої позитивної життєвої позиції.

**Мадей Костянтин,
пошукач відділення релігієзнавства Інституту філософії
ім. Г. Сковороди, НАН України, Чернівці**

Християнські традиції в історії законодавчої та виконавчої влад США

Географічна віддаленість від Європи, швидке поширення волонтаризму, а звідси секулярний нагляд за Церквою, освоєння нових земель, релятивний релігійний радикалізм, який перебрався до Америки, зробили американське християнство надто активним у його діяльності. З самого початку свого перебування на північноамериканському континенті перші християнські поселенці закладали багатовікові підвалини для наступних поколінь, які мали побудувати в Америці сучасну демократичну модель громадського суспільства. Інформацію про соціальний та духовний характер таких громад ми знаходимо у книзі Уільяма Бредфорда, одного з "батьків-пілігримів" XVII ст. Зокрема, він писав: "Вони якомога більше наблизились до образу тих Церков, які існували в апостольські часи". Неодноразово автор наголошує на використанні посту та молитви для вирішення будь-яких важливих питань у житті перших християнських поселень.

Прикладу "батьків-пілігримів" в історії США XVII та XIX ст. додержувались представники законодавчої та виконавчої влад. Видатні державні діячі та урядовці ініціювали на національному рівні проведення офіційних днів всенародного упокорювання, посту та молитви. Наведемо лише кілька визначних подій, пов'язаних з цією християнською практикою в діяльності Конгресу та президентів США, тому що рамки нашого дослідження не дозволяють докладніше висвітлити усі випадки.

З іменем Джорджа Вашингтона американський народ пов'яже здобуття незалежності, розвиток республіканської демократії та міжнародне визнання на світовій арені. Перший президент США постає не тільки успішним військовим діячем, мудрим політиком, а й людиною глибоких релігійних переконань. Зокрема, у своєму щоденнику за 1 червня 1774 року він писав: "Ходив до церкви та постив цілий день". (Щоденник Джорджа Вашингтона, 1748-1799, надрукований Джоном С. Фітцпатріком). Така особиста поведінка майбутнього президента була присвячена виконанню резолюції законодавчої палати Вирджинії про оголошення 1 червня 1774 року – днем Всезагального посту, упокорювання та молитви. Відповідне рішення було винесено до схвалення після того, як у травні 1774 року до м. Уільямсбургу (штат Вирджинія) надійшло повідомлення про накладення ембарго Британським

Парламентом на порт Бостон (шт. Масачусетс). Саме з 1 червня 1774 року це рішення мало вступити в силу.

Джордж Вашингтон першим з американських президентів започаткував традицію проведення національних днів упокорювання, посту та молитви. Так, 19 лютого 1795 року призначалось національним днем подяки та молитви. Ось фрагмент з даного указу: "...Я, Джордж Вашингтон, президент США, рекомендую усім релігійним громадам та братствам, а також кожному особисто у США, виділити 19 лютого цього року, четвер, як день Всезагальної подяки та молитви; тому у цей день по місцях зібрати збори з тим, щоб виказати щиру подяку великому Правителю народів за Його видимі, виключні милості, якими він благословив нас як націю..." Важливим уроком є той факт, що ініціатива президента Вашингтона була зумовлена бажанням вшанувати успіхи країни.

Наступний президент США – Джон Адамс – продовжив державну політику щодо практики християнських форм богослужіння. Політична ситуація склалась таким чином, що між США та Францією виникла загроза війни. Тому 23 березня 1798 року президент Адамс проголосив, що 9 травня 1798 року призначається днем урочистого упокорювання, посту та молитви. Фрагменти з цього звернення: "Оскільки безпека та процвітання народів залежить в основному від заступництва та благословіння Всемогутнього Бога, то визнання цієї істини усім нашим народом є не тільки прямим обов'язком по відношенню до Нього, але й зобов'язання... Отже, США в теперішній час у скрутному та загрозовому становищі в результаті ворожих дій та вимог іноземної держави (Франції)... В цих умовах мені здається, що взивати до неба про милість та благословіння для нашої країни вимагає необхідність та поставитись до цього треба з особливою увагою з боку громадян нашої країни.

Тому важливо за потрібне рекомендувати та рекомендую, щоб 5 травня цього року (середа) розглядався по всіх США як день урочистого упокорювання, посту та молитви..." (зб. Зконів США, т.11, дод.7).

Президентство Джорджа Медісона, четвертого президента США, знову тривало з дотриманням християнських заходів уже у діяльності Конгресу. Перебуваючи в стані війни з Британією, США у своїй політиці вже вкотре звернулись до застосування методів, які сприяли національній безпеці, як внутрішній, так і зовнішній. Отже, обидві палати Конгресу уклали резолюцію про призначення дня всенаціонального упокорювання, посту й молитви. Президент Медісон проголосив звернення з підтримкою цього рішення Конгресу про призначення таким днем 12 січня 1815 року. Фрагмент президентського звернення: "Маючи на увазі вихід спільної резолюції обох палат Національного Конгресу, які

побажали проголосити в теперішніх умовах війни день всезагального упокорювання, посту й молитви з проханням до Всемогутнього Бога допомоги й безпеки для США, про милість до американської зброї та швидке відновлення миру, я вважаю за доцільне рекомендувати даним зверненням для цієї цілі вівторок, 12 січня цього року, щоб кожний мав можливість добровільно в ході місцевих релігійних зборів звернутися до Всемогутнього Творця... (зб. Законів США, т.11, дод.14).

Результат від цієї спільної ініціативи законодавчої та виконавчої влад прийшов швидше встановленого строку. За чотири дні до встановленого дня відбулась остання битва при Новому Орлеані, яка принесла перемогу США. Після своєї поразки Британія була змушена піти на укладення мирної угоди. Тому обидві палати Конгресу ініціювали проведення дня подяки у вівторок, другого тижня квітня 1815 року. Президент Медісон звернувся до американського народу зі зверненням, у якому він підтримав рішення парламенту. Фрагменти цього звернення: "Сенат та Палата Представників США у повсюдній резолюції виклали свої погляди про те, щоб визначити день релігійного святкування: день урочистої подяки та поклоніння Всемогутньому Богові за його велику милість, яку Він проявив у відновленні миру... Заради таких благословінь та особливо відновлення миру, я рекомендую, щоб другий вівторок квітня цього року розглядався як день, в якому люди усіх релігійних деномінацій могли б у ході урочистих зборів об'єднатись до Небесного Благодійника жертвою подяки та хвали (зб. Законів США, т.11, дод.16).

Під час президентства Абрахама Лінкольна тричі проголошувались дні національного упокорювання, посту та молитви. Головною причиною для цих президентських звернень була громадянська війна 1861 – 1865 рр., яка підривала єдність американської нації.

Перше звернення президента Лінкольна з'явилося на підставі вимоги спільного комітету обох палат Конгресу. Деякі фрагменти з цього звернення: "Беручи до уваги звернення спільного комітету обох палат Конгресу до президента з вимогою "призначити день всезагального упокорення, посту та молитви, щоб американський народ з релігійним святкуванням підніс старанні моління до Всемогутнього Бога про благоустрій та безпеку їх країни, та його милості до їх зброї, та про найшвидше установлення миру"... Тому я, Абрахам Лінкольн, президент США, призначаю останній вівторок вересня цього року днем упокорення, посту та молитви для всієї нації. Також я настійно рекомендую усім людям, а особливо священнослужителям та релігійним вчителям різних деномінацій, а також головам родин, розглядати цей день та проводити його згідно прийнятих форм віровчення та поклоніння з усім

упокорюванням та релігійною урочистістю, щоб об'єднана молитва нації була піднесена до Престолу Благодаті та принесла рясні благословення для нашої країни". (зб. Законів США, т.12, дод.8).

Удруге президент Лінкольн звернувся до американського народу 30 березня 1863 року. Зміст другого президентського звернення продовжував тему попереднього. Автор аргументовано доводить, що втрачений благоустрій та процвітання країни є наслідками духовних причин. Тому, спираючись на законодавчу підтримку Сенату, президент проголошує 30 квітня 1863 року днем національного упокорювання, посту та молитви. Фрагменти з другого звернення: "Резолюцією сенату США, який визнає вищу владу та справедливе управління Всемогутнього Бога як над окремими особами, так і над народами, за проханням президента є визначеним та призначеним день національного упокорювання та молитов... Тому, виконуючи вимоги та цілком погоджуючись з поглядами Сенату, я даним зверненням проголошую 30 квітня 1863 року, вівторок, Днем Національного Упокорювання, Посту та Молитви. Закликаю увесь народ утриматись в цей день від своїх звичайних світських справ та провести служіння у встановлених місцях громадських зборів та у своїх домах, дотримуючи себе у святості для Господа та присвячуючи день покірливому виконанню релігійних обов'язків, які відповідають цій святковій події... Однодушний зойк народу буде почутим на небі, а відповідно до цього стане таке благословення, як прощення гріхів нашого народу та повернення колишнього стану миру та єдності у нашій роз'єднаній та страждаючій країні".

Третє звернення президента Лінкольна стало відповіддю на спільну резолюцію обох палат Конгресу. Днем, призначеним для цієї мети став вівторок, серпня 1864 року. У заключній частині цього звернення президент закликає представників усіх гілок влади з розумінням поставитись до ініціативи Конгресу та Президента. "Тому я пропоную головам державних департаментів разом зі всіма керівниками законодавчих, судових та виконавчих органів, а також усіх осіб, що здійснюють управління в країні... та усіх інших громадян США, зібратися цього дня на своїх службових місцях з тим, щоб вшанувати Могутнього та Милосердного Повелителя Всесвіту, а також піднести до Нього моління, яке так урочисто, палко, з тремтінням рекомендує Конгрес США" (зб. Законів США, т.13, дод.17).

Отже, протягом другої половини XVIII ст. і до другої половини XIX ст. в США проводились дні національного упокорювання, посту та молитви. Роль в ініціюванні цих релігійних святкувань та урочистостей належала обом палатам Конгресу та президентам США. Проведення на

державному рівні християнських заходів, які сприяли національній безпеці та процвітанню країни, вказує на конструктивну партнерську співпрацю органів законодавчої та виконавчої влад у розбудові демократичної держави.

Марисюк Костянтин,

Львівський національний університет ім. І. Франка, Львів

Теоретичні підстави формування засад Берестейської унії 1596 р.

Берестейська унія – тобто Берестейський собор 1596 р. та події, що передували йому, – віддавна є предметом багатьох досліджень. Важко знайти історичну подію, яка б мала таке різномірне висвітлення і таку неоднозначну оцінку. Українські, російські, польські, німецькі, французькі й інші історики підходять до неї з різних позицій – і прихильно, і неприхильно.

Станом на початок 90-х рр. XVI ст. населення України та Білорусії умовно можна поділити на кілька груп, беручи за основний критерій їх ставлення до можливої унії. Першою такою групою можна назвати прихильників унії, до яких належали єпископи та значна частина вірних. Друга група, до якої входили братства й більшість населення, відстоювала православ'я і категорично виступала проти унії. Однак, зводячи тогочасну ситуацію до такого простого розподілу населення, ми забуваємо ще про дві групи людей, які можливо й не були настільки чисельними, але відіграли значну роль у формуванні засад єдності з Римом. Перша група населення, яку представляла державна влада Польщі та представники чернечого ордену єзуїтів, речником якої був отець-єзуїт Петро Скарга, виступила не за унію церков, а за приєднання української та білоруської церков до римо-католицизму. Другу групу репрезентував відомий український магнат Костянтин (Василь) Острозький. Він та його прихильники виступили за можливість унії, але лише тоді, коли до Риму приєднається й Москва. Розглянемо детальніше погляди тих груп, що виступили з підтримкою унії, звертаючи основну увагу на правові та соціальні питання.

Варто зазначити, що перші реальні потяги до зміни правового статусу української церкви можна датувати публікацією 1577 р. книги видатного проповідника і полеміста Петра Скарги, що мала назву "Про єдність Церкви Божої під єдиним пастирем". Заради справедливості треба зазначити, що до великої міри провину за низький рівень релігійної

культури руського народу Скарга покладав на його поневолювачів – латинську аристократію, світську і духовну. Польський єзуїт мав добрі наміри і його щиро непокоїв занепад в Руській церкві. Однак головну причину такого стану він бачив переважно в одруженому духовенстві, слов'янській мові літургії, низькому авторитеті ієрархії серед вірних, а не у несприятливих історичних обставинах розвитку Руської, так само, як і цілої Східної церкви. Його в'їдливі вислови, дещо пом'якшені у Другому виданні книги, напади на руські звичаї, а також заклик до кожного зокрема перейти до Латинської церкви навряд чи могли зробити прихильними до ідеї церковної унії з Римом руські провідні верстви. Власне, найбільш негативним моментом поглядів Скарги було те, що він не бачить майбутнього українського народу в тому разі, якщо останній не навернеться до римо-католицизму. Вже сама назва його праці містить частину цієї програми. Мислитель розуміє "єдність" лише у варіанті "послуху". Унія для Скарги не може бачитися як злука рівних у своїй достоїнстві церков, розбрат яких породжений взаємною непоступливістю в питаннях, що не порушують основ віри. Вищість католицької віри і церкви для нього не підлягає сумніву і повинна бути прийнята як аксіома, адже правду Євангелія бережуть винятково католики. Навіть свою готовність видати книжку про унію Скарга пояснює "жалощами" до "руського народу", що загруз у глибокій і згубній омані.

Завданням унії, за Скаргою, є не примирення братів, що посварилися, а повернення православних під главенство Папи. Видимий і суворо інституалізований характер церкви знаходить, за Скаргою, вияв і в юридичному оформленні церковних порядків: римські єпископи, вслід за апостолом Петром, з Божого права наділені привілеями і найвищим пастирством. Сама *successio apostolica* розуміється як правова наступність між папами й апостолами.

Наступний проект церковного порозуміння виклав Костянтин Острозький у листі до нововисвяченого єпископа Володимирського – Іпатія Потія, напередодні єпископського синоду в Бересті, що мав відбутися в червні 1593 р. Цей лист можна вважати проектом церковного порозуміння, як воно бачилось з боку українських мирян.

Князь, право голосу якого у церковних справах не піддавалося сумнівам, подав на розгляд ієрархії вісім укладених ним умов унії. Деякі з них співпадали з тими, які висували єпископи, про що йтиметься пізніше, а саме: щоб непорушними залишилися обряди Грецької церкви; щоб латинникам було заборонено перебирати церкви і церковні маєтності, щоб після укладення унії не приймати до Латинської церкви тих, хто бажатиме перейти до неї з Руської; щоб руські єпископи і

священики мали ті самі права, що і латинські, а також, щоб хоча б деякі з руських владик одержали місця у Сенаті; щоб дозволено було закладати школи, особливо для освіти духовенства. Інші ж висунені Острозьким умови могли лише вразити Потія своєю нерозважливістю. Так, Острозький пропонував соборові вислати представників Руської церкви до чотирьох східних патріархів (проголошення московського ще не набуло визнання) для спільного укладення унії. Однак, знаючи становище патріархів під турками, неможливо було серйозно сприйняти таку пропозицію: Османська влада дуже негативно ставилась до будь-яких намірів досягнення єдності поміж християн, вбачаючи в цьому загрозу для свого панування над християнським населенням імперії. Інша пропозиція князя щодо поїздки Потія до Москви з місією укладення унії з Римом могла вразити Потія нехтуванням його особистої безпеки. Добре обізнаний з історією церкви, Потій пам'ятав, як повелися у Москві з митрополитом Ісидором. Обидві пропозиції щодо розширення кола учасників унії були далекими від реалій забаганками і вже тому нездійсненними.

Останнє за порядком, але не останнє за значенням, бачення майбуття української церкви та держави в цілому репрезентували українські єпископи. На синоді 1590 р. чотири українські єпископи постановили і письмово зобов'язалися "за Божою допомогою визнати одного пастиря і правдивого наступника св. Петра на Римській Престолі, святішого Папу, за нашого пастиря і нашого главу", але лише якщо будуть збережені "наші привілеї і вольності, відповідно до статей, що їх ми запропонуємо". І, передавши на руки єпископа луцького Кирила Терлецького відповідний лист, розпочали вироблення саме тих статей "порозуміння", і стосовно церковних, і стосовно громадських справ. 1594р. ці статті чи умови з'єднання вже виразно вималювались у думках єпископів-ініціаторів. Ось яким був варіант знаних згодом в історії церкви умов Берестейського порозуміння.

Показавши грамоти і повноваження від цілої ієрархії, Кирило Терлецький після відповідних нарад за відома короля Сигизмунда і Сенату держави, домовився з латинським кліром про умови майбутнього порозуміння. Серед соціальних та правових умов особливо виділяються такі:

1. Визнаємо першість Папи Римського в Церкві Божій і приймемо новий календар.
2. На Королівській Раді владика мають мати місце на Сеймі між владиками-єпископами.
3. Церковні маетки, яким-будь способом, правом чи силою відняті, мають бути повернені, а всі фундації і дотації єпархій і монастирів потверджені.

4. Руські ченці і духовники будуть вільні від усяких податків і привернені до всяких вольностей, на що дається торжественна обітниця.
5. Русь мирянська буде допущена: в містах — до Урядів міських, а в землях — до урядів земських і до всіх вольностей.
6. Також і подружжя між поляками і русинами не будуть заборонювані.
7. Ті всі умови будуть потверджені Сеймом і буде укладена державна Конституція, а послы руського духовенства будуть вислані до короля.^{1*}

Такими були статті ієрархії, як основа тих умов, при дотриманні яких єпископи були готові поєднатися з Католицькою церквою, з Римом і Заходом. Їх практичність показує ясно, що ієрархія думала зріло і свідомо про церковне поєднання в той час, як про проект Острозького цього, на жаль, не можемо сказати.

Відтак, саме вищенаведені положення були покладені в основу Головних Артикулів Берестейської унії до Папи і до короля, що їх підготувала Ієрархія Київської митрополії від 1-11 червня 1595р., а також документів, що були схвалені 23 грудня 1595 року Папою Климентом VIII у Римі та 6 – 10 (16 – 20) жовтня 1596 р. Берестейським синодом.

¹ А.Г. Великий, ЧСВВ. "З літопису християнської України" / Львів – Рим: Місіонер, 1999. – Книга IV. – С. 32-33.

* З метою передання духу даних положень, останні подаються у правописі А.Г. Великого.

**Махінчук Віталій,
НАВСУ, Київ**

Християнство та інститут покарання (деякі аспекти взаємодії у правовій державі)

Початок 90-х років пов'язаний не лише з відновленням самостійності України, розвитком нових економічних відносин, появою демократичних інститутів, а й з поступовим поверненням християнству його позицій у суспільстві та державі.

Перш за все, звичайно, це знаходить своє відображення у духовній сфері суспільства: відновлення християнських цінностей та ідеалів, повернення до християнських принципів співжиття, поновлення християнських традицій і поширення християнського вчення серед населення України різноманітними християнськими конфесіями.

Однак зводити роль впливу християнства у сучасній Україні лише до духовної сфери навряд чи доцільно і обґрунтовано. Вплив християнства настільки великий і суттєвий, що його зазнають й інші сфери суспільного буття, інші соціальні інститути.

Безпосередньо чи опосередковано цього впливу зазнає економіка, політика, культура і, звичайно ж, право. Саме на співвідношенні християнства і права, на впливі християнства на право ми зосередимо увагу у цій статті.

Для того, щоб ще більше сконцентрувати увагу на вищезазначеній проблемі, ми не будемо брати за предмет розгляду право в цілому, а лише один з його інститутів – інститут покарання.

Можна стверджувати, що за умови значного впливу християнства у суспільстві, саме інститут покарання є одним із найбільш підвладних впливу християнського віровчення і християнської релігії (інша справа, що вплив може бути неоднозначний, як це було у часи середньовічної інквізиції). На погляд автора це викликано тією функцією, статусом і роллю, що відіграє християнство та інститут покарання у житті людей.

Інститут покарання певним чином відіграє у суспільстві роль "судді", оскільки саме конкретне покарання за конкретно вчинений злочин сприймається людьми як засіб реагування, відплати за заподіяну шкоду. У той же час, виходячи з цього, покаранню притаманні дві основні функції: попередження (превенції) та функція кари (реагування).

Перша функція виявляється у тому, що покарання відіграє важливу превентивну роль як інструмент попередження вчинення злочинів як засудженою особою (приватна превенція), так і усіма іншими особами (загальна превенція).

Друга функція стосується основної властивості покарання, а саме: реагування на злочин з боку держави, певним чином "призначення" покарання виступає як відплата, кара злочинцю за вчинений ним злочин.

Що стосується християнських норм, вони також виступають у ролі "судді" в морально-етичній площині. Але на відміну від правових норм норми моралі можуть виступати у ролі "судді" самих же правових норм. Вони певним чином відіграють роль противаги таким поняттям, як "доцільність", "ефективність", "вигідність", і тим самим забезпечують морально-етичну "експертизу" самих правових норм, встановлених державою.

Коли ми говоримо про правову державу, як про державу верховенства права, державу, де панують дійсно демократичні і цивілізовані правові інститути, ми просто не можемо ігнорувати норми християнської моралі і їх властивості. У чому це конкретно знаходить свій прояв відносно інституту покарання ?

Перш за все у реформуванні інституту покарання, у реформуванні його головної складової – системи покарань.

Зараз ми можемо часто чути суперечки щодо таких видів покарання як смертна кара, довічне позбавлення волі, конфіскація майна та деякі інші. Дискусії відбуваються саме навколо питань доцільності, ефективності і справедливості вищезазначених видів покарань. Однак єдиної методики, механізму або підходу до вирішення зазначених питань немає. Тому деякі автори пропонують розробити і закріпити відповідні критерії, спеціальні принципи визначення адекватності вищезазначених видів покарань. Оскільки лише визначившись у їх адекватності як відповідності певним вимогам, критеріям, принципам, можна говорити про справедливість або несправедливість того чи іншого виду покарання. Автор пропонує називати ці вимоги до покарання законодавчими гарантіями адекватності покарання, до яких слід відносити такі:

- вимога рівності покарання стосовно усіх громадян;
- вимога поновленості покарання;
- вимога індивідуальності покарання;
- вимога строковості покарання;
- вимога подільності покарання;
- вимога гуманності покарання.

Не зупиняючись детально на всіх вищезазначених вимогах, окремо хотілось би виділити і розглянути одну законодавчу гарантію адекватності покарання у вигляді вимоги гуманності покарання. Це обумовлено тим, що, по-перше, саме ця вимога викликає найбільшу кількість суперечок і неузгодженостей у її трактуванні і тлумаченні, по-друге, саме ця вимога відіграла виключну роль у рішенні Конституційного Суду України про скасування смертної кари як виду покарання, який повинен був давати не лише правову, й а морально-етичну оцінку цьому виду покарання у своєму рішенні.

Поняття гуманізму як світогляду, заснованого на принципах рівності, справедливості, людяності, поваги і любові до людей, кожен розуміє відповідно до своїх життєвих принципів, але, не дивлячись на це, християнство також дає своє визначення гуманізму у заповіді Ісуса Христа: "Возлюби ближнього свого, як самого себе". І в цій заповіді не лише найповніше і найглибше розкрито зміст гуманізму, але й абсолютно незаангажовано. Через це, напевно, варто звертатись саме до норм християнства, коли мова йде про такі морально-етичні оціночні категорії, оскільки вони є нейтральними до будь-яких інтересів.

Алексєєв С.С. пише з цього приводу: "В морали решающее значение имеет уровень элементарных моральных (нравственных) требований, императивов, максим, заповедей. Ядром их являются Христовы

заповіді-откровения, сконцентрировавши в предельно-кратких формулах сокровенные ценности истинно духовной человечности".

Відхід від християнського розуміння і тлумачення деяких положень, які знаходяться в морально-етичній площині, може мати негативні наслідки, а саме: підміну їх змісту класовою, груповою мораллю під виглядом загальнолюдських цінностей та ідеалів, що є прямим шляхом до морально – правової диктатури та свавілля.

Стосовно покарання, яскравим прикладом може бути соціалістичне розуміння справедливого покарання як такого: "Которое способствует наиболее успешной борьбе с преступностью", що у свою чергу є наслідком розуміння гуманізму як "определенной мягкости, милосердия, которое следует проявлять к преступнику при наличии фактического основания в виде преданности Советской власти...". Тут ми бачимо приклад підміни християнської моралі, християнської етики класовою мораллю та етикою.

Тому роль християнства у сучасній Україні не може і не повинна обмежуватись лише духовною сферою. Розбудова правової держави неможлива без надання християнству тієї важливої ролі морально-етичного критерію, за яким визначається відповідність (невідповідність) певних (лише тих, які потребують цього і не можуть бути вирішені виключно правовими засобами і методами) правових положень, норм і цілих інститутів права.

Підсумовуючи викладене, необхідно підкреслити важливу роль християнства саме як одного із засобів оцінки справедливості самого права у правовій державі, як гарантію справедливості самої правової системи, одночасно наголосивши на необхідності чіткого розмежування сфер впливу моралі (релігії) і права, що однак не виключає, а, навпаки, покладає на християнство (як систему морально-етичних норм) обов'язок певним чином виступати морально-етичним оціночним імперативом стосовно права.

**Нікітін Юрій,
Національна академія управління, Київ**

До проблеми законодавчого регулювання свободи совісті та діяльності релігійних організацій в Україні

Конституційне і законодавче забезпечення свободи совісті, а також поступові процеси демократизації українського суспільства зумовлюють сталий і незворотний розвиток державно-церковних взаємовідносин і релігійно-церковного життя в Україні.

Конституція України в ст. 35 та Закон України "Про свободу совісті та релігійні організації" (1991 р.) врегульовує правовідносини віруючих, а також взаємини церков і релігійних організацій з державою, проголошуючи і закріплюючи, що всі мають невід'ємне право на свободу совісті. Свобода совісті (релігії) перебуває в нерозривному взаємозв'язку з світоглядним буттям людини і є важливим елементом життєдіяльності особистості та соціуму.¹ У кожної людини з народженням з'являються природні, невідчуждені права на вільний вибір світоглядних цінностей, напрямків життєдіяльності, творчості, духовності, зокрема релігійних вірувань. Свобода совісті являє собою здатність особистості неупереджено, на основі власного життєвого досвіду вивчати, аналізувати й оцінювати різні світоглядні парадигми, в тому числі й релігійні, а також самостійно самовизначатися щодо них. Це дозволяє людині самоствердитися і самореалізуватися в площині своїх життєвих установ.

Верховною Радою України після прийняття Конституції були схвалені нові закони, які врегулювали деякі аспекти, пов'язані з діяльністю релігійних організацій, а також здійснення громадянами свого невід'ємного права на свободу совісті. Зокрема, були прийняті Закони України "Про соціальний та правовий захист військовослужбовців та членів їх сімей", "Про альтернативну (невійськову) службу", де закріплені можливості задоволення релігійних потреб військовослужбовців, а також можливості альтернативної невійськової служби. Законом України "Про освіту" в ст.9 надано можливість релігійним організаціям, які є засновниками навчальних закладів, змінювати характер освіти в них. Виходячи з вище зазначеного, можна констатувати, що в сучасному українському суспільстві церковно-державні відносини набули нового значення. Чинне законодавство в цілому відповідає нормам міжнародного права, а саме Загальній декларації прав людини, Міжнародному пакту про громадські та політичні права, рекомендації Парламентської Асамблеї Ради Європи № 190 (1995 р.). Разом з тим, на сьогодні ще існує багато проблем у здійсненні громадянами права на свободу совісті та в міжцерковних відносинах. Це пов'язано перш за все з тим, що в Україні в останнє десятиліття ХХ ст. активно почали створюватися і розвиватися новітні релігійні рухи, течії.

Аналіз процесів, що відбуваються у релігійно-церковній сфері, суспільній діяльності, церковно-державних та міжцерковних стосунках, дозволяє зробити такі висновки. За останнє десятиліття стабілізувалася динаміка зростання історично притаманних (з ієрархічною побудовою: православна, греко-католицька, католицька) Україні церков. Темпи зростання набрали усталеного характеру, і надалі мережа релігійних

осередків традиційних напрямків розвиватиметься стабільно.² Інша тенденція у неорелігійних, у першу чергу, неохристиянських та історично не вкорінених на теренах України релігійних утвореннях.

Динаміка зростання, за різними оцінками, тут велика. Такий темп розповсюдження неорелігійних рухів зумовлено їх активною місіонерською діяльністю, залученням мас-медіа, а також засобів мережі ІНТЕРНЕТ. Так, зокрема, на державному каналі УТ-2 працювала програма місія "Еммануїл"; на УТ-1 транслюється програма "Клуб Суперкниги" тієї ж місії; на 37 каналі розпочала мовлення Міжнародна місія "еугоузіоп Іо Еугора" під керівництвом проповідника з Великої Британії Девіда Хасавея. Іншим напрямком активізації місіонерської діяльності неохристиянських течій є підготовка ними проповідницьких кадрів. Так, тільки Церква Півного Євангелія має в Україні 5 навчальних закладів, у той час, як всі православні церкви України мають 32 заклади. Хоча до послідовників православ'я відносять себе близько 64% віруючих³, а до прихильників усіх неохристиянських напрямків, за оцінками експертів біля 0,1 % населення. Разом з тим слід враховувати зростаючу місіонерську діяльність неорелігійних організацій, їх переважну спрямованість на молодь та освічені верстви населення. Не може бути якогось психічного, психологічного, правового насилля у відносинах "держава – релігія", "церква – громадянин", бо це в кінцевому результаті є тиском на людину примусом у справах совісті.

Чинне законодавство поки що не врегулювало такої масової пропаганди вчень та релігійної практики новітніх релігійних рухів, які діють в Україні. Також потребують законодавчого врегулювання питання, пов'язані з психологічним захистом громадян від деструктивних впливів.

Уже зараз з'являються і поширюються тенденції, які свідчать про те, що процес розширення впливу неорелігійних організацій може супроводжуватися загостренням протистоянь між ними і традиційними церквами. А це, у свою чергу, є проявом несприйняття новітніх релігійних течій з боку суспільства, яке, у своїй більшості, трактує культову практику та організаційні принципи деяких із неорелігійних утворень як тоталітарні й деструктивні у впливі на психічне здоров'я та соціальну поведінку своїх послідовників.

Ще одне важливе питання. Це – майнове питання, що залишається досить актуальним для релігійних організацій. Йдеться про недостатню забезпеченість культовими спорудами. Законом України "Про свободу совісті та релігійні організації" ст.17 передбачено, що "Культова будівля і майно, що є державною власністю, можуть передаватись почергово у користування двом або більше релігійним громадам за їх взаємною

згодою...¹ А якщо такої згоди нема, то орган виконавчої влади своїм рішенням визначає порядок користування такою будівлею і майном шляхом укладення з кожною громадою окремого договору. На сьогодні фактично з внесеними в 1993 р. доповненнями закон дозволяє запроваджувати примусове почергове користування храмами, які перебувають у державній власності, за рішенням місцевих органів влади.

Сьогоднішній стан справ у цьому питанні свідчить, що почергове користування культовими будівлями призводить до конфліктів і нерідко використовується як нагода для захоплення храму однією з громад. На нашу думку, для того, щоб врегулювати всі суперечливі питання стосовно цієї проблеми, необхідно законодавчо закріпити, що користування храмом двома і більше громадами можливе на договірних засадах між ними або між ними і державним органом. Право повинно врегулювати весь комплекс економічних, юридичних питань, які дозволяли б людині незалежно ні від кого самореалізуватися в свободі віросповідань.

Основоположним конституційним принципом державно-церковних відносин є пріоритет прав людини. А це передбачає деякі принципи взаємодії держави і церкви. По-перше, жодна церква не може претендувати на особливе становище, а держава дотримується принципу рівності церков. По-друге, держава забезпечує здійснення релігійними організаціями їх містичних функцій. По-третє, держава повинна захищати права людини, якщо йдеться про порушення таких прав з боку релігійних організацій. Мається на увазі недопущення міжрелігійної ворожнечі або протистояння між віруючими і невіруючими, захист від деструктивного психологічного впливу.

Все це свідчить про те, що закріплений у Конституції принцип відокремлення церкви від держави, співпраця держави і церкви в галузі добродійства і морально-етичного виховання населення може здійснюватися тільки на засадах дотримання чинного законодавства, прийняття нових законів та доброзичливої волі громадян.

¹ М.Бабій. Свобода совісті: сутність і структура //Релігійна свобода і демократизм законодавчих ініціатив в сфері свободи совісті (міжнародний і український контекст). За заг.ред. проф. А. Колодного і О. Сагана. – К.: 2000. – С.6.

² В. Бондаренко. Релігійна ситуація в Україні і перспектива її розвитку// Релігія і суспільство в Україні: фактори змін. – К.: 1998. – С. 15-19.

³ Віруючі складають приблизно 70% дорослого населення України (Соціс-Геллап, опитування 1997р. "День" 09.10.1997 р)

Навроцька Юлія,

Львівський національний університет ім. І. Франка, Львів

Вплив християнства на розвиток кримінологічної науки

Існування християнства дало світові досконало сформовану морально-етичну доктрину. Догми віри заклали підвалини розвитку людства, основні напрямки його функціонування. На основі християнської моралі єдналися численні соціальні групи, формуючи свої внутрішні закони і правила поведінки, переслідуючи злочинні прояви та викорінюючи їх. Християнська релігія точно визначила свої моральні постулати, створивши базу для розвитку будь-якого суспільства.

Християнство і церква здійснили значний вплив на розвиток правової системи в цілому. Панування християнської церкви в суспільному та політичному житті протягом багатьох століть призвело до змін і в самих суспільних поглядах. Насамперед змінилися орієнтири в правових науках, що дуже швидко сприймали ідеї, які проповідувала церква.

Об'єктом мого дослідження є вплив християнства на розвиток кримінології та кримінальної науки загалом, зокрема суть християнської кримінології, що розвивалася в часи домінанти християнства в Європі.

Злочинність завжди була однією з найгостріших проблем, що хвилювали суспільну думку. Але доки існуватиме злочинність, доти неможливо буде забезпечити законність і правопорядок як еталони досконалого суспільного розвитку.

Кримінологія є особливою наукою, що вивчає злочинність, її види, злочини, їх причини, різноманітні методи боротьби зі злочинністю. На цій основі виробляються певні рекомендації щодо вдосконалення боротьби зі злочинністю. А це в свою чергу сприяє розробці комплексних заходів з усунення причин і умов кримінально-протиправних явищ. Тому дослідження таких актуальних проблем кримінології викликає інтерес з огляду не тільки на теоретичне, а й практичне значення цієї науки.

Злочинність найчастіше виникає тоді, коли в суспільстві не існує більш-менш чітко сформованої моралі та меж поведінки. Тому й причини злочинності слід шукати також і в моральному стані суспільства, в наявності чи відсутності тих чи інших моральних цінностей та установок.

Використовуючи свій потужний ідеологічний вплив на суспільство, церква формувала основні засади власної системи кримінології.

Домінування церкви та її ідеології в суспільному житті, рецепція римського права, значні масштаби та сила поширення постулатів християнства, чітко оформлена система моральних та етичних догм,

наявність власної системи впливу на право, політику, часто застосовуваний принцип дуалізму світського і церковного покарання, – все це створило можливість виникнення та існування християнської системи кримінології. Отже, не випадковим було те, що до кінця XV ст. кримінально-правові вчення знаходилися в повній залежності від церкви.

В епоху християнського Середньовіччя панувало таке уявлення про злочин і покарання, що злочин – це не лише протиправне порушення норм, встановлених державою, але і неодмінно гріх перед Богом, спокуса доброї душі злим духом. Державне ж покарання необхідне, оскільки так хоче Бог. За таке теоретичне розуміння змісту покарання виступав і Фома Аквінський (1225-1274), і Мартін Лютер (1483-1546). Вважалося, що покарання відводить гнів Божий від країни і вона тим самим отримує "прощення" за гріховну подію.

Суть християнської кримінології зводилася до постулювання ідей протистояння добра і зла як засадничих основ християнського віровчення. Ще Августин Аврелій (354-430 р.р.) заклав основи концепції незалежної волі, відповідно до якої людина вільна у виборі своїх вчинків, і лише під впливом злої волі, вселення в неї злих сил, вона чинить те, що називають злочином. Злочин розглядався як хибний рух душі.

Такий новий підхід до розуміння основних понять кримінології, що формувався під впливом християнських догм, сприяв також тому, що релігія стала могутнім засобом впливу на різноманітні соціальні відносини, в тому числі і на розвиток злочинності. Релігійний вплив засновувався на тому ж принципі, що і вплив кровної помсти, з тією лише різницею, що релігія розширила часові межі конфлікту, вказуючи, що наслідки злочинного діяння можуть відбитися на особі і після її смерті. Релігії вдалося ідеально реалізувати принцип невідворотності відповідальності, що базувався на всемогутності Бога.

Християнська церква прагнула контролювати не лише погані вчинки людей, але й дурні думки, які можуть стати відомими Богу.

Релігія сприяла розвитку у віруючих, з однієї сторони, законслухняності, а з другої – перешкождала розвитку безмірних потреб, заохочувала скромність, що в значній мірі сприяло зменшенню мотивів як корисливих, так і насильницьких злочинів.

Релігійна профілактика злочинності і в сучасних умовах стає могутнім засобом впливу на зменшення рівня злочинності і встановлення стабільнішого стану суспільного життя. Підвищення моральності суспільства та гуманізація усієї свідомості людей сприяли б тому, що формувалася б більш стійка морально-етична платформа розвитку суспільства.

Законослухняність громадян повинна формуватися не під загрозою покарань, оскільки не кара є метою застосування кримінальної відповідальності. Такою метою є насамперед перевиховання злочинця і виховання усього суспільства. А християнська мораль більше за інші засоби впливу формує прийнятні межі поведінки особи.

Важливим етапом у розвитку християнської кримінології була позиція, яку займали каноністи, досвід яких був дуже повчальним і використовувався протягом багатьох років формування цілісної системи кримінології. Каноністи рішуче заперечували смертну кару, на перший план висували таку мету покарання, як виховання, а не відплата за вчинене. На їх думку, навіть релігія не повинна охоронятися карами. Однак на практиці пізніше став пануючим погляд, відповідно до якого церква не має права застосування страти, але таке право може бути надане їй світською владою у випадках вчинення тяжких злочинів. Одночасно каноністи прагнули в основу покарання за злочини покласти відповідальність особи, засновану на вині.

Дослідження основних ідей, що їх висували каноністи, є важливим моментом в розвитку сучасної кримінології, оскільки принцип необхідності виправлення і перевиховання злочинців та принцип відповідальності за вину є одним з основних у кримінально-правовій доктрині.

На мою думку, християнський гуманізм був не зовсім сумісним з надзвичайною жорстокістю покарань, що застосовувалися в той час до злочинців. Досвід середньовічної юстиції яскраво свідчить про помилковість переконання в тому, що жорстокість покарання є найкращим засобом боротьби зі злочинністю. Християнський же гуманізм не схвалював практику жорстокості та надмірного покарання.

Ідеї гуманізму у вченні Христа змушували навіть інквізицію шукати обхідні шляхи для обґрунтування законності страт та інших кримінальних покарань.

Задовго до поділу церков на католицьку і східну (православну) складався принцип подвійного покарання (світського і церковного) за релігійні злочини, при якому "чорну" каральну роботу виконувала держава на основі світських законів. Сама ж церква віровідступництво карала відлученням. Однак, насправді відлучена людина втрачала право на будь-який захист як з боку держави, так і з боку громади.

Отже, будучи єдиною наддержавною інституцією в Середньовічній Європі, церква могла впливати на світське право, судочинство з більшою ефективністю в межах християнської моралі, ніж будь-який монарх чи інша організація.

Варто зазначити, що, хоча християнська кримінологія і носила дещо обмежений і однобічний характер, все-таки елементи теоретичних пошуків, вироблені її ідеологами, і зараз використовуються в практиці впливу на злочинність. Зокрема, до них можна віднести:

- розгляд злочинності як прояву зла;
- вчення про свободу волі як основу каральної політики держави;
- принцип винної відповідальності;
- концепцію особливого внутрішнього і зовнішнього стану злочинців і можливість раннього впливу на цей стан методами виховання і формування етико-моральних установок.

Формуючи свідомість кожного на основі християнського гуманізму, підвищуючи моральність та зміцнюючи структуру християнського виховання, можна буде уникнути багатьох проблем, що існують у сучасному суспільстві. Дослідження проблеми співвідношення християнської моралі і гуманізму та правових наук дає можливість вироблення цінних орієнтирів сучасного життя так само, як це було реалізовано раніше.

**Фесенко Андрій,
Донецький державний інститут
штучного інтелекту, Донецьк**

Необхідність діалогу між релігійними конфесіями України

Загострення міжцерковних стосунків в Україні впродовж останніх років стало однією з найгостріших проблем сьогодення. Отже, нині українське суспільство особливо потребує соціальної злагоди. Цілком зрозумілим є прагнення науковців, публіцистів виявити у минулому корені сучасної кризи, знайти формулу рівноваги у міжконфесійних стосунках.

Багато століть духовною вихователькою українського народу була православна церква, яка, як відомо, здобула свій панівний статус у суспільстві завдяки підтримці держави та активній і довготривалій місіонерській діяльності серед язичників. У соціально-культурному відношенні ця діяльність була спрямована на утвердження нових – християнських цінностей та ідеалів. Вочевидь, саме їй суспільство зобов'язане духовним злетом церковного життя, появою плеяди православних подвижників і святих, чий вплив на культурний розвиток народу важко переоцінити.

Як відомо, починаючи з Берестейського церковного собору 1596 року, частина православних пішла на унію з католиками, залишивши за собою традиційний для України східний обряд і визнавши віровчення Римо-Католицької Церкви. З цього, власне, і почалася історія церковно-релігійного протистояння уніатів із захисниками традиційного православного віровчення. Звідси походять і породжені цією міжконфесійною ворожнечею почуття релігійної неприязні, нетерпимості, характерні для стосунків між православними та греко-католиками, що, безумовно, негативно відбивається на внутрішній цілісності українського християнства.

Негативні емоції та почуття віруючих проявляються не лише у міжконфесійних стосунках греко-католиків і православних віруючих, а й у їх контактах з представниками різних течій протестантизму. До того ж слід враховувати відчутну різницю в інтенсивності емоційночуттєвих проявів представників різних конфесій українського християнства взагалі. Якщо у православних, греко- чи римо-католиків повсякденна релігійна емоційність не надто висока, то серед віруючих протестантів вона виявляється виразно, подекуди набуваючи крайніх форм психічної екзальтації.

Національний склад населення України та колишня її політична, економічна, духовна підлеглисть різним державам зробили її багатоконфесійною. Сьогодні в Україні діє понад 16,5 тис. Громад, 70 релігійних напрямів і течій. Інтенсивний ріст неорелігій пояснюється багатьма факторами. Серед них: географічна специфіка України, яка відкрита для різних впливів; ідеологічний вакуум, що виник у суспільстві внаслідок переоцінки системи цінностей тоталітарного режиму; криза традиційних церков; нерозвиненість їхньої місійної структури і активна діяльність закордонних місій, які мають значні організаційно-фінансові можливості впливу на пострадянське суспільство. Проте в умовах нинішньої світоглядної, політичної, релігійної диференціації українського суспільства гостро постало питання про пошуки форм, методів, засобів та шляхів його консолідації. Тому останнім часом серед частини державних, політичних громад і релігійних діячів, духовенства і віруючих різних релігійних організацій, у першу чергу християнських, постає питання про створення єдиної української національної церкви. Саме на національну церкву вони покладають велику надію як на засіб суспільної інтеграції та подолання наявних міжконфесійних суперечностей.

Під впливом цих тенденцій й розвивається рух, спрямований на зближення церков – український екуменізм. Одним із його основних завдань є пошук шляхів співпраці різних церков і конфесій у справі державотворення, відродження духовності, моральності, на ниві

благодійної діяльності. Однак деякі прихильники українського екуменізму його остаточну мету бачать не лише у зближенні українських церков, але й у створенні найближчим часом єдиної в Україні релігійної організації.

В контексті цих подій важливими видаються Міжнародні науково-практичні конференції "Роль науки, релігії та суспільства у формуванні моральної особистості", головною метою яких є виховання високодуховної гармонійно розвиненої людини. Ці конференції проводить Донецький державний інститут штучного інтелекту спільно з Донецькою обласною адміністрацією, в них беруть участь представники державних органів влади, релігійних конфесій, фахівці різних сфер науки та освіти, які багато роблять для поширення ідей релігійного виховання, християнського способу життя.

Потреба суспільства у конструктивній взаємодії його членів для налагодження ефективного економічного, політичного, культурного життя послаблює міжконфесійні суперечності. Особливо важлива роль належить у цьому державі, яка своєю продуманою політикою здатна значно послабити негативні тенденції релігійного життя.

Міжконфесійні конфлікти зумовлені відкритим протистоянням у боротьбі за храми та сфери впливу на віруючих. Особливо це стосується західних областей, де в окремих населених пунктах виникають міжцерковні конфлікти, причому в деяких – надзвичайно гострі. Показовим є те, що ситуація в релігійному середовищі, як правило, загострюється тоді, коли суперечні питання між громадами намагаються вирішувати по-суб'єктивістському, з огляду на симпатії посадових осіб чи окремих політичних лідерів. Ці проблеми постають ще актуальнішими під час виборчих кампаній. Часом вони набирають скандального характеру. Та все ж в умовах нових реалій, що склалися в Україні, релігійні організації досить активно працюють на ниві національно-духовного відродження. Цілком зрозуміло, що сприяння місії соціального служіння церкви висувається в число найважливіших пріоритетів державної політики.

Слід відзначити, що наша держава повинна бути терпимою, якщо ми дійсно сповідуємо цінності громадянського суспільства. Терпіння, толерантність, повага до сумління інших людей, а також збереження права на свою власну позицію та практичне слідування їй – все це і є передумовою для нашого спільного виходу з кризи. Існують спільні проблеми, і тому нам необхідно навчитися разом вирішувати їх.

Сьогодні суспільство шукає шляхи виходу з кризи – міжконфесійної, духовно-культурної, соціально-політичної. В душах людей живуть і діють стереотипи мислення та соціальної поведінки, що формувалися протягом тривалого часу. Поглиблене самопізнання через

історію, усвідомлення у самому собі настанов, які породжені минулим і не відповідають реаліям і потребам сьогодення – один з дієвих способів звільнитися від застарілих форм мислення не лише для окремої людини, а і для суспільства в цілому.

Тому в наш час українському народу так потрібне не протистояння між церквами, а плідний міжконфесійний діалог, що забезпечить подальше культурне становлення.

**Чисніков Володимир,
кандидат юридичних наук, доцент,
Національна академія управління, Київ**

Біблія і стародавній розшук

Як відомо, Біблія є найдавнішим збірником творів людства різноманітних за часом та характером. У ній відображені різноманітні соціально-політичні і етичні погляди суспільства, що панували протягом багатьох віків. Вона, зокрема, містить міфи про створення світу, історичні розповіді, записи етичних норм, любовну лірику, релігійну поезію тощо (1:139).

Є в історичних (або міфологічних) текстах окремих книг, які складають Священне Писання, епізоди, пов'язані зі стародавнім сиском, тобто, говорячи сучасною термінологією, з оперативно-розшуковою діяльністю. Цікаво, що активними учасниками цих подій виступали відомі біблійні персонажі – пророк Мойсей та його наступник Ісус Навін – в ролі керівників розвідувальних операцій (2;5-6), Іуда Іскаріот і красуня Даліла – як агенти, а силач Самсон як об'єкт активної оперативної розробки.

Перша згадка про шпигунів дається у Книзі Буття, де правитель Єгипту Йосип зустрічається зі своїми братами, але останні його не впізнають. Тоді він запитує їх: "Звідкіля ви прийшли?". Вони відповідають: "Із землі Ханаанської, купити їжі". Йосип не вірить братам і звинувачує їх у шпигунстві: "Ви соглядатаї, – говорить він. – Ви прийшли видивитися голість землі цієї". Під "голістю" Йосип мав на увазі слабкі міста вздовж північно-східного кордону Єгипту (3:99).

Про першу розвідувальну операцію розповідається у книзі Числа Старого Заповіту (четверта книга Мойсея). Коли після тяжкого і небезпечного переходу із Єгипту ізраїльтяни, яких вів пророк Мойсей, зупинилися в пустелі, то перед ними простягалася невідома територія, і що чекало там знедолених людей, ніхто не знав. І тоді Мойсей одержав

зверху вказівку: "І сказав Господь Мойсею, говорячи: надішли від себе людей, щоб вони виглядали (В.Ч.) землю Ханаанську, яку я даю синам ізраїлевим". При цьому давалася настанова надіслати по одному розвіднику від кожного роду.

Виконуючи одержані вказівки, Мойсей сформував групу розвідників з представників дванадцяти родів і поставив перед ними завдання: "Підіть у цю південну країну і підніміться на гору: і огляньте землю яка вона, і народ який на ній живе, сильний він чи слабкий, багаточисельний він чи малочисельний? І які міста в яких він живе, в шатрах він живе чи в укріпленнях?... Будьте сміливими і візьміть від плоду землі".

З поставленим завданням члени розвідгрупи успішно справилися. Через сорок днів вони повернулися з рейду і склали Мойсею повний звіт, в якому детально охарактеризували, говорячи сучасною мовою, політичний, економічний і військовий стан невідомої їм країни. До звіту додавалися також зразки сільськогосподарської продукції, які вони зібрали на Ханаанській землі. Подібні розвідувальні операції проводив і Ісус Навін, що посів місце Мойсея після його смерті. В одному із біблійних текстів говориться: "І послав Ісус, син Навін, із Ситтима двох соглядатаїв таємно. І сказав: підіть, огляньте землю і Іерихон".(14:20). До речі, в Біблії згадується більше тридцяти прикладів заслання відвідувачів з подібною метою.

Одним із методів пошукової діяльності є таємне опитування, яке дозволяє зберігати інформацію про окремі явища, події, людей тощо. Цим методом широко користувалися персонажі Біблії. Так, фарисеї, з метою викрити Ісуса Христа, вдаються до опитувань різних осіб, щоб з'ясувати достовірність колишньої сліпоти зціленого. При цьому батьки Ісуса допитуються окремо.

Слід зазначити, що у біблійних розвідувальних операціях значна роль відводилась жінкам. Вони були не тільки джерелами інформації, але і виконували функції зв'язківців, утримувальниць конспіративних квартир тощо.

Так, заслани Ісусом Навіним розвідники, переховувалися у домівці повії Раав. Саме вона розповіла їм про настрої жителів міста, про їх панічний страх перед "синами Ізраїлевими". Дякуючи Раав, яка дезінформувала царських слуг, розвідникам вдалося врятуватися від переслідування. За свої послуги повія випросила зберегти життя всім її родичам у випадку захоплення Іерихона. Вона також домовилася з розвідниками, що збере своїх близьких у своєму будинку, а на вікні як пізнавальний знак повісить мотузку червоного кольору. (5 : 9-10)

Іншою представницею прекрасної статі була біблійна Мата Харі – красуня Даліла.

Як свідчить інша легенда, суддя Ізраїля Самсон мав величезну фізичну силу і його ні хто не міг перемогти. Філістимляни, довідавшись, про те, що він закохався в Далілу, запропонували їй співробітництво: "Умов його, і вивідай в чому велика сила його, і як нам подолати його, щоб зв'язати і упокоїти його". Залучення до співробітництва здійснювалось на матеріальній основі. За виконання цього завдання Далілі обіцяли нагороду: "... ми дамо тобі за те кожний по тисячі сто шеклів срібла".

Даліла на співробітництво погодилась і через деякий час вивідала таємницю надзвичайної сили Самсона, яка була прихована у його волоссі. Коли Самсон заснув, вона разом зі своїм співучасником підстригла його волосся і він зробився слабким. Після цього філістимляни викололи колишньому силачеві очі і заточили до в'язниці. (2.22).

Як таємний агент римлян виступав у стані Ісуса Христа і Іуда Іскаріот (Новий Заповіт), який за допомогою умовного сигналу – поцілунка, дав змогу римлянам впізнати і заарештувати свого вчителя – Ісуса Христа. За цю послугу Іуда одержав тридцять срібних ионет.

Таким чином, Біблія, як найдавніше джерело людської цивілізації, свідчить про достатньо широке розповсюдження оперативного-розшукової діяльності в стародавні часи.

-
1. Советский энциклопедический словарь. – М.: "Сов. энциклопедия", 1980.
 2. Черняк Е.Б. Пять столетий тайной войны. Изд. 3-е. – М.: Межд. Отношения, 1977.
 3. Полман Норман, Аллен Томас. Б. Энциклопедия шпионажа. – М.: Крон-Пресс, 1999.
 4. Нечипоренко О. Шпионы земли обетованной // Совершенно секретно. – 1994. – №4.
 5. Умнов М.И. Всемирная история шпионажа. – М.: Олимп., 2000.

Стороженко Ольга,
Національний педагогічний університет
ім. М.П. Драгоманова, Київ

Радянське законодавство на службі репресивних акцій вилучення церковних цінностей (1921 – 1922 рр.)

З часу становлення Радянської влади вона одразу заявила про своє негативне ставлення до церкви. Першим нормативним актом у цій сфері був Декрет РНК РСФРР від 23 січня 1918 року "Про відокремлення церкви від держави і школи від церкви", який негативно вплинув на розвиток законодавства. Функціонування православного, католицького та інших віросповідань заважало утвердженню єдиної комуністичної ідеології в суспільстві. Методи, якими більшовики реалізували свої ідеологічні плани, інакше як репресивними назвати не можна.

Постанова ВУЦВК "Про переміщення церковних цінностей до фонду допомоги голодуючим" від 8 березня 1922 р. за змістом повністю відповідала аналогічній постанові РСФРР. Вона мала нібито гуманне спрямування, оскільки направлена була на допомогу голодуючим. Але по суті була спрямована на знищення та розкрадання цінностей (не лише духовних, але й матеріальних) задля утвердження більшовицького режиму та його ідеології: "Запропонувати місцевим Радам у місячний термін вилучити з церковного майна як надані в користування групам віруючих усіх релігій за описом і договором, так і не передані їм ще за договором, усі дорогоцінні предмети з платини, золота, срібла, дорогоцінного каменя, слонової кістки, вилучення яких не може зачепити інтереси самого культу, та передати їх до органу Уповнаркомфіну" Як зазначав в таємному листі В.М. Молотову Ленін, "никакой иной момент, кроме отчаянного голода, не даст нам возможности подавить сопротивление духовенства"

Інструкцією ВУЦВК "Про порядок вилучення церковних цінностей на користь голодуючих" від 19 квітня 1922 р. передбачалося, якщо серед вилучених церковних цінностей виявляться речі, які перебувають на обліку губернських музеїв або музейного призначення, то вони мають передаватися на зберігання до відділу музеїв. Слід зазначити, що вилучались не просто золото, срібло, перли, діаманти тощо, але золоті, срібні й інші вироби, які накопичувалися по монастирях і церквах протягом тисячолітнього існування церкви.

Вироби оцінювались на вагу, іншими словами, їх переплавляли.

Тривалий час вважалося, що церква відмовилась передати на допомогу голодуючим цінності. Сьогодні вже можна стверджувати інше.

8 лютого 1922 р. патріарх Тихон перший звернувся з посланням "Ко всем верным чадам Православной Церкви", в якому повідомляв про заходи церковної ієрархії у справі допомоги голодуючим. Слід додати, що церква не раз пропонувала перевести гроші на ту суму, яку уряд сподівався дістати від продажу, а церковні цінності зберегти. На що уряд відповідав категоричною відмовою, бо переслідував свої репресивні інтереси – ліквідацію церкви і нищення її служителів.

Крім цього, як видно з того ж таємного листа Леніна, передбачалося створити секретні комісії з вилучення церковних цінностей. Особлива "увага" мала бути зосереджена на найбагатших лаврах, церквах і монастирях.

Репресивні акції набули настільки агресивного характеру, що стали загрозливими для українського народу. На початку березня 1922 р. Київський губернський комітет охорони пам'яток мистецтва і старовини, академія наук і мистецтв, архітектурний і археологічний інститут, музеї та інші наукові і художні установи звернулися до уряду з заявою про те, що представники влади, які здійснюють вилучення цінностей, не достатньо компетентні. В результаті можуть загинути неповторні пам'ятки української культури і старовини. Але ця заява, як, до речі, і інструкції про порядок вилучення цінностей, були проігноровані.

Яка ж доля церковних цінностей? Однозначно сказати не можна. Деяка їх частина була реалізована за кордоном, де закуплявся хліб для голодуючих. Більшість осіла в державному сховищі Наркомфіну в Москві. Багато з них зникло під час перевезення з місця конфіскації до Москви, де вони таємно продавалися.

Спроба повернути в Україну історично-культурні цінності, які були вивезені до Росії та за кордон, не увінчалися успіхом. Це зайвий раз свідчить про гостроту проблеми.

Перед Україною стоїть велике і складне завдання – повернення церковних цінностей, відновлення історичної справедливості до репресованої церкви. Не вирішене питання виявлення, пошуку, дослідження і реєстрації вилучених радянською владою церковних цінностей. Для вирішення цього питання Верховна Рада України прийняла Закон "Про свободу совісті і релігійні організації" від 23 квітня 1991 р., який надав церкві статус юридичної особи й повернув секуляризовані Радянською владою споруди. В цьому напрямку велись наукові дослідження проф. Акуленком В., проф. Федоруком О., проф. Нестулею О., Котом С., Веригю В. Доцільно об'єднати зусилля науковців, системно пов'язати дослідження з виявлення втрат, які зазнала Україна в мистецтві, релігії і культурі. Це дасть підстави аргументовано

порушувати претензії до інших держав, зокрема Росії, про повернення церковних цінностей в Україну. В процес повернення мають залучатися теологи, викладачі духовних академій, духовних семінарій та представники інших інституцій. У цьому напрямку доречно буде вивчити досвід діяльності церковно-археологічного музею при Київській духовній Академії по збиранню пам'яток археології та церковної історії.

**Рябокучма Володимир,
НАВСУ, Київ**

Присяга як додаткова гарантія недоторканності особи священнослужителя в кримінальному процесі

Конституція України проголосила, що "права і свободи людини та їх гарантії визначають зміст і спрямованість діяльності держави, утвердження і забезпечення прав і свобод людини є головним обов'язком держави." Виходячи з цього основоположного принципу громадянського суспільства і правової держави, Основний Закон України закріпив конституційно-правові гарантії законних прав та свобод людини, що повною мірою відповідають міжнародно-правовим стандартам.

Права людини – спадщина християнства, важко з цим не погодитись. Християнською спадщиною в правах людини є визначальні думки про єдність людського роду, про рівність його членів, про неповторність та гідність кожної людини. Тільки в християнському культурному середовищі могли розвинутися уявлення про права людини, які знайшли своє закріплення та відображення в громадянському суспільстві та правовій державі. Держава гарантує та забезпечує права людини, але поряд з цим вона передбачає випадки обмеження цих прав, удаючись до застосування державного примусу з метою захисту інтересів суспільства та конкретних осіб. Різновидом державного примусу є заходи кримінально-процесуального примусу, які суттєво обмежують законні права та свободи громадян, ставлять під сумнів їх честь, гідність, завдають моральних страждань.

Історія розвитку заходів кримінально-процесуального примусу різноманітна та неоднозначна. У дореволюційній літературі не існувало єдиного підходу до визначення та класифікації примусових заходів, не було зроблено це й в радянський період. Серед примусових заходів, що діяли в дореволюційній Росії, особливу увагу привертають до себе "заходи забезпечення виконання обов'язків особами, що викликаються до слідчого або суду", які разом із зобов'язанням явки (свідка, експерта,

перекладача), зобов'язанням давати свідчення, включали й обов'язкове прийняття свідком присяги.

Присяга вважалась однією з гарантій, що свідок прийнявши її дасть правдивіші свідчення. Звернення до Бога та покликання його імені для підтвердження своїх свідчень було стимулом говорити правду. Для віруючих людей цей стимул мав дуже важливе значення.

Відносно цього питання, на мій погляд, вдало зазначав Фойніцький І.Я.: "Под присягой разумеется торжественное призвание имени Божества в удостоверение правдивости заявлений присягающего. В народе до сих пор распространено верование, что устами присягающего говорит сам Бог: верование это лежало в основании средневековых орданий, идея которых состояла именно в участии Божества в данном доказательстве. Теперь основание присяги видят в том, что страх навлечь на себя лжеприсягой небесный гнев для человека верующего есть самый могущественный символ правдивости, способный заставить его пренебречь всякими посторонними интересами. К этому присоединяется и страх гнева земного правосудия, так как лжеприсяга объявляется деянием наказуемым."

Обов'язок прийняття присяги встановлювався для всіх свідків за винятком тих, які звільнялися від її прийняття в силу їх "сана", так (п.1 ст. 99 і 712 УУС) передбачають, що "священнослужители и монашествующие всех христианских исповеданий освобождались от принятия присяги", п. 2 цих статей передбачав, що "лица, принадлежащие к исповедованиям и вероучениям, неприемлющим присяги; вместо присяги они дают обещание показать всю правду по чистой совести". Свідки приводилися до присяги в судовому засіданні, кожний присягав згідно зі своїм віросповіданням. Свідки православного віросповідання приводилися до присяги тільки священнослужителем, "который по внушению им святости присяги читал следующее клятвенное обещание: Обещаю и клянусь всемогущим Богом пред святым его Евангелием и животворящим крестом, что не увлекаясь ни дружбой, ни родством, ниже ожиданием выгод или иными какими-либо видами, я по совести покажу в сем деле сухую о всем правду и не утаю ничего мне известного, памятуя, что я во всём этом должен буду дать ответ перед законом и перед Богом на Страшном суде его. В удостоверение же всей моей клятвы целую слова и крест спасителя моего. Аминь." Кожний, хто присягав прикладаючись до хреста та Євангелія, вимовляв уголос "Клянусь". Свідки неправославного віросповідання приводилися до присяги відповідно до догматів та обрядів їх віросповідання.

Крім осіб, які звільнялися від присяги в силу закону, давати свідчення під присягою заборонялося: відлученим від церкви за вироком духовного суду; малолітнім, які не досягнули 14 років; душевнохворим, які не розуміли святості присяги та особи євангелічного віросповідання, а також всі ті особи, які були передбачені ст. 707, 708 УУС.

До присяги приводилися також на попередньому слідстві ст. 442 (УУС), але це питання залишалося спірним, де було доцільніше приводити до присяги: на попередньому слідстві чи судовому. Відстоюючи перше твердження, деякі процесуалісти вважали, що на першому допиті свідок зможе краще дати пояснення відомих йому обставин, тому важливо саме це свідчення наділити відповідними гарантіями. Але незважаючи на ці переконання, присяга була віднесена до судового слідства, тому, на мій погляд, правильно зазначав М.В. Духовской: "иначе пришлось бы на предварительное следствие перенести всю тяжесть разбора дела".

Враховуючи зростаючу роль церкви в житті громадянського суспільства, серед різних прошарків нашої держави, а також орієнтуючись на Європейську модель судочинства, вважаю за доцільне в законодавчому порядку закріпити обов'язок свідка приймати присягу згідно з його віросповіданням, або ж для осіб, які не приймають присягу, замінити останню урочистою обіцянкою свідчити правду, іншими словами, присягати в нерелігійній формі. До речі, прийняття присяги передбачається багатьма процесуальними системами, наприклад ст.103, 108 кримінально-процесуального кодексу Франції та параграфи 59-67, 223 кримінально-процесуального кодексу ФРН детально регламентують вищезазначені питання.

В теперішній час при здійсненні судової реформи, головним завданням є введення ряду додаткових гарантій недоторканності особистого життя громадян. Основні компоненти інституту недоторканності особистого життя знайшли своє відображення і в міжнародно-правових нормах, і в національному законодавстві України. Захищаючи особисте життя громадян, закон використовує два правових поняття – "недоторканність" та "таємниця", які найкращим чином виражають природу цього інституту: держава не повинна втручатися в особисте життя людини, вивідувати її особисті таємниці.

Стаття 35 Конституції України та стаття 3 закону України "Про свободу совісті та релігійні організації" гарантують свободу віросповідання, можливість відправляти одноособово чи колективно релігійні культу і ритуальні обряди, вести релігійну діяльність. У зв'язку з цим виникає необхідність охорони громадян від розголошення

відомостей особистого характеру, довірених священнослужителю під час сповіді, тому розвиваючи положення ч. 5 ст. 3 закону України "Про свободу совісті та релігійні організації", стаття 141 проекту кримінально-процесуального кодексу закріпила наступне положення: "Священнослужителі, яким довірена таємниця сповіді, не можуть бути допитані в якості свідків про обставини, які складають зміст цієї таємниці". Дана норма була закріплена в статтях 93 та 704 Уставу Кримінального Судочинства, та міститься в законодавстві багатьох держав. Так параграф 53 кримінально процесуального кодексу ФРН закріпив право священнослужителів відмовитися від свідчень, які стали йому відомі, або ж були довірени в силу його духовного сану.

Серед основних компонентів інституту недоторканності особистого життя чільне місце посідає таке кримінально-процесуальне поняття як імунітет, а особи, які ним наділені, мають відповідне право мати імунітет. Конституція України та чинне законодавство передбачають коло осіб, які наділені імунітетом. Заслуговує на увагу і той факт, що з метою охорони моральних цінностей, реалізуючи конституційні принципи, думається, що правом володіти частковим імунітетом могли б священнослужителі, як це було передбачено в статті 121 Уставу кримінального судочинства.

Далі відомо, що серед заходів кримінально-процесуального примусу найсуворішим та таким, що суттєво обмежує особисту свободу являється запобіжний захід у вигляді взяття під варту, тому вважаю за доцільне в статті 8 закону України "Про попереднє ув'язнення" закріпити положення, яке б регламентувало окреме від інших ув'язнених утримання священнослужителів під вартою.

-
1. Конституція України.- К: Юрінком, 1996.
 2. Закон України "Про свободу совісті та релігійні організації"
 3. Закон України "Про попереднє ув'язнення. Відомості Верховної Ради України". – 1993р. – №35, –С. 360.
 4. Виправно-Трудовий кодекс України. – К.: "Юрінком" Інтер., 1999.
 5. Кримінально-процесуальний кодекс України. – К.: "Юрінком" Інтер., 1999
 6. Устав уголовного судопроизводства, 1864.
 7. Кримінально-процесуальний кодекс Франції. – "DALLOZ", 1990.
 8. Кримінально-процесуальний кодекс ФРГ. – М., 1994.
 9. Проект кримінально-процесуального кодексу України. За станом на 27 березня 2000 року.
 10. Духовской М. В. Русский уголовный процесс. – М., 1910. – С. 227-228.
 11. Кистяковский А. О пресечении обвиняемым способов уклоняться от следствия и суда. – К., 1864. – С. 2, 3.

12. Петрухин И. Л. Личная жизнь пределы вмешательства. Изд. "Юридическая литература". – 1989. С. 6-2.
13. Розин Н. Н. Уголовное судопроизводство. – М.: Изд. "Право", 1916. – С. 366, 367.
14. Случевский Вл. Учебник русского уголовного процесса. – Изд. С-Петербург, 1910. – С.255.

Ярмол Лідія,

Львівський національний університет ім. І. Франка, Львів

Пропозиції щодо вдосконалення законодавства України про свободу світогляду, віросповідання та релігійні організації

У системі законодавства України з питань прав людини і громадянина важливе місце займають закони про свободу віросповідання та релігійні організації. Правову основу діяльності релігійних організацій становлять Конституція України, яка проголошує, що кожен має право на свободу світогляду і віросповідання (ст. 35), а також Закон України "Про свободу совісті та релігійні організації" від 23.04.91 р. У низці інших нормативно-правових актів визначені юридичні засоби реалізації, охорони і захисту свободи вибору світогляду та віросповідання. Отже, можна констатувати існування комплексного інституту законодавства, який є основою юридичного механізму забезпечення свободи світогляду і віросповідання.

Однак аналіз законодавчих та інших нормативно-правових актів, які входять до складу цього інституту, виявляє, що серед їх приписів є й такі, що не відповідають Конституції України, суперечать один одному, а також потребують коректування і доповнень внаслідок змін, що відбулись у соціальному житті України.

У порядку законодавчої ініціативи до Верховної Ради України було подано низку пропозицій щодо удосконалення чинного законодавства з питань свободи віросповідання та діяльності релігійних організацій. Однак до цього часу вони не реалізовані і навіть, наскільки відомо, відкликані їх авторами.

Висловимо деякі міркування щодо можливостей поліпшення законодавчого регулювання зазначених питань.

Насамперед законодавство, яке ми розглядаємо, має бути приведене у відповідність до Конституції України, зокрема у ньому повинна гарантуватися кожному (а не лише громадянам України) свобода світогляду і віросповідання. Окрім того, треба говорити не про

свободу совісті, як це сформульовано у відповідному Законі України, а про свободу світогляду і віросповідання.

У Конституції України закріплено важливий принцип, згідно з яким "жодна релігія не може бути визнана державою як обов'язкова". Цей принцип має бути відображений і в Законі України "Про свободу совісті та релігійні організації".

У цьому ж законі слід закріпити такий елемент (можливість) свободи віросповідання, як право на альтернативну (невійськову) службу відповідно до Конституції України.

У 1996 р. до Закону України "Про освіту" було внесено зміни і доповнення, згідно з якими заклади освіти в Україні незалежно від форм власності (а не лише державна система освіти в Україні, як це передбачено у Законі України "Про свободу совісті та релігійні організації") мають бути відокремлені від церкви, від релігійних організацій, крім тих, які засновані самими релігійними організаціями. Проте ми вважаємо, що лише державна система освіти повинна мати світський характер, а тому до Закону України "Про освіту" доцільно внести відповідні зміни.

Крім того, згідно з цим законом (ст. 18), заклади освіти можуть створюватися й організаціями, зокрема релігійними, але дотримуючись умов, які визначені у законодавстві України. Отже, доцільно було б зафіксувати у Законі України "Про свободу совісті та релігійні організації" положення про те, що релігійні організації мають право створювати духовні навчальні заклади, а також інші заклади освіти відповідно до законодавства України. Духовні навчальні заклади також мали б право одержувати ліцензії на здійснення діяльності, пов'язаної із наданням послуг для здобуття освіти із підготовкою фахівців різних рівнів кваліфікації на загальних умовах, які визначені у законодавстві України. Адже чимало духовних навчальних закладів за рівнем підготовки спеціалістів сьогодні практично не поступаються аналогічним світським установам. Закон України "Про свободу совісті та релігійні організації" варто доповнити також положенням про те, що релігійно-філософські, релігієзнавчі та релігійно-пізнавальні предмети, викладання яких не супроводжується релігійними обрядами і має лише інформативний характер, можна вводити до навчальних планів державних закладів освіти, що, власне, й практикується.

І далі необхідно зазначити, що у чинному законодавстві є багато декларативних положень, які не забезпечені юридичними засобами реалізації, охорони та захисту. Наприклад, не передбачено механізму захисту від таких дій: примус громадян до сповідання або до відмови

від сповідання якоїсь релігії, до участі або неучасті у богослужіннях, релігійних обрядах і церемоніях, до навчання релігії; вимога від священнослужителів відомостей, отриманих ними під час сповіді віруючих; порушення виняткового права релігійних організацій засновувати підприємства для випуску богослужбової літератури і виробництва предметів культового призначення. За виконання таких дій слід встановити конкретну юридичну відповідальність.

Нарешті, вважаємо, що демократичні положення, закріплені у ст.35 Конституції України, нині потребують певних доповнень та уточнень. Зокрема, у зміст свободи віросповідання, визначений цим конституційним приписом, не увійшли такі її істотні елементи, як можливість: а) мати або приймати релігію чи переконання; б) змінювати свою релігію чи переконання; в) здобувати релігійну освіту. Ці можливості (права) також бажано закріпити у згаданій конституційній нормі.

Запропоновані зміни, доповнення, уточнення до законодавства України про свободу світогляду, віросповідання та релігійні організації сприятимуть, як видається, поліпшенню реалізації, охорони і захисту одного з фундаментальних особистісних прав людини і громадянина.

**Глотов Максим,
Тернопільська академія
народного господарства, Тернопіль**

Кримінально-правовий канон Старого Заповіту

Кримінально-правові установлення Старого Заповіту базуються на десяти заповідях і випливають з них. Біблійний енциклопедичний словник,¹ подаючи структуру старозавітних законів, поділяє їх на три частини (моральний закон, обрядовий закон, цивільний закон), але усі вони виводяться саме з Декалогу. Автори Словника, трактуючи біблійні установлення, що належать до сфери дії цивільного права (а по суті — кримінального), виділяють 36 типів злочинів. Наприклад, установлення про чарівниць, про порушення суботи, про батьківську владу, про вбивство, про перелюб, про крадіжку, про хабарі, про свідчення тощо.

Словник не надає класифікації типів покарань. А вони, як свідчить аналіз, часто є досить специфічними, якщо порівняти з сучасними.

Діюче нині в Україні кримінальне право¹ передбачає такі види покарань за злочини: смертна кара, позбавлення волі, виправні роботи без позбавлення волі, позбавлення права займати певні посади, штраф, громадська догана, конфіскація майна, позбавлення пільг або прав.

Подана нижче таблиця являє типові старозавітні формулювання злочинів та покарань за них. Так зване право Мойсея в основному викладене у П'ятикнижжі Мойсеевому, у книгах "Вихід" (2 М.), "Левит" (3 М.), "Числа" (4 М.) та "Повторення Закону" (5 М.). Ця таблиця, звичайно, не є вичерпною, оскільки старозавітний законодавець досить часто повторював у кількох варіантах основні вчинки, що вважаються гріхом та заслуговують на кару. Деякі з них, які були тоді смертним гріхом (тобто каралися смертю), наприклад, гомосексуальні стосунки, у сучасних країнах законодавчо дозволені.

Тип злочину	Передбачена кара	Текст Старого Заповіту ²
	Смертна кара	
Хто вдарить людину, і вона вмере	той конче буде забитий	2 М. 21, 12
А хто вдарить батька свого чи матір свою	той конче буде забитий	2 М. 21, 15
А хто вкраде людину і продасть її, або буде вона знайдена в руках його	той конче буде забитий	2 М. 21, 16
І хто проклинає батька свого чи свою матір	той конче буде забитий	2 М. 21, 17
Кожен, хто зляжеться з худобиною	той конче буде забитий	2 М. 22, 18
Кожен, хто приносить жертву богам, крім Бога Одного	підпадає закляттю (буде забитий – примітка перекладача)	2 М. 22, 19
Чарівниці	Не залишиш при житті	2 М. 22, 17
І будете пильнувати суботу, бо вона святість для вас. Хто опоганив її	той конче буде забитий	2 М. 31, 14
А коли хто буде замишляти на ближнього свого, щоб забити його з хитрістю	візьмеш його від жертівника Мого на смерть	2 М. 21, 14
(А коли будуть битися люди, і вдарять вагітну жінку, і скине вона дитину, а іншого нещастя не станеться...) А якщо станеться нещастя	то даси душу за душу	2 М. 21, 23
А той, хто богозневажив Господне Ймення, –	буде конче забитий, конче укаменує його вся громада	3М., 16
Кожен, хто зробить одну з усіх тих гидот (перелоб з родинною особою, твариною, гомосексуальні стосунки, онанізм)	то душі, що роблять, будуть винищені з-посеред їхнього народу	3 М., 29

	Штраф	
А коли будуть битися люди, і вдарять вагітну жінку, і скине вона дитину, а іншого нещастя не станеться	то конче буде покараний, як покладе на нього чоловік тієї жінки, і він дасть за присудом суддів	2 М. 21, 22
А коли будуть сваритися люди, і вдарить один одного каменем або кулаком, і той не вмре, а зляже на постелю, якщо встане й буде проходжуватися надворі з опертям своїм	то буде оправданий той, хто вдарив, тільки нехай дасть за прогання часу його та справді вилікує	2 М. 21, 18-19
Коли вдарить той віл раба або невільниці	то власник дасть панови того тридцять шеклів срібла, а віл той буде вкаменований	2 М. 21, 32
А коли хто підмовить дівчину, яка не заручена, і ляже з нею, Якщо батько її справді відмовить віддати її йому	то нехай дасть їй віно, і візьме її собі за жінку нехай відважить срібла згідно з віном дівочим	2 М. 22, 15 2 М. 22, 16
Коли хто вкраде вола або овечку, і заріже його або продасть його	то відшкодує п'ять штук великої худоби за вола того, а чотири дрібної худоби за ту овечку	2 М. 21, 37

	Відшкодування	
	око за око, зуба за зуба, руку за руку, ногу за ногу, опарення за опарення, рану за рану, синяка за синяка	2 М. 21, 24-25

	Звільнення від покарання	
А хто не чатував, а Бог підвів кого в його руку	то дам тобі місце куди той утече	2 М. 21, 13
Коли злодій буде зловлений в підкопі, і буде побитий так, що помре	то нема провини крові на тому, хто побив	2 М. 22, 1

Отже, можна зробити попередній висновок, що система покарань, прийнята у Старому Заповіті, суттєво відрізняється від сучасної української системи. Не кажучи вже про такий постулат: "А коли хто вдарить раба свого або невільниці свою києм, а той помре під рукою його, то конче буде покараний той. Тільки якщо той переживе день або

два дні, то не буде покараний, бо він — його гроші" (2 М., 21, 20), який аж ніяк не підходить до сучасних демократичних норм співіснування.

¹ Кримінальне право України. – К.: Юрінком Інтер, 1999. – 512 с.

² Біблія або Книги Святого письма Старого й Нового Заповіту. – Українського Біблійного Товариства. – 1991. – 296 с.

**Тодорова Наталя,
Академія муніципального управління, Київ**

Законодавча ініціатива у сфері свободи совісті

Свобода совісті є ключовою проблемою процесу фундаментальної трансформації українського суспільства в його нових політичних координатах. Концептуально державно–церковна політика України у цій сфері базується на трьох принципових положеннях.

По-перше, свобода совісті є правовою категорією і водночас визначальною домінантою духовної суверенності особи.

По-друге, завдання держави – створити юридичні гарантії свободи совісті, демократичні умови світоглядного самовизначення і самореалізації особи.

По-третє, невід’ємне право людини – свобода світоглядного вибору (релігійного чи нерелігійного) форм пізнання істини.

Такий підхід, на наш погляд, виключає можливість втручання держави в сферу совісті, застосовувати свою владу для подолання неприйнятних для неї з ідеологічних чи політичних міркувань віросповідань, встановлення термінів для їх юридичного визнання.

Саме такий підхід, який відповідає міжнародним критеріям і стандартам в сфері прав людини, у тому числі вимогам Загальної Декларації ООН з прав людини, став визначальним при формуванні в Україні конституційно-правового поля реалізації загальноприйнятних принципів свободи совісті.

Зрозуміло, що універсальних методів забезпечення свободи совісті не існує. Кожна держава по-різному вирішує цю надзвичайно складну проблему, виходячи із певних традицій, історичного, політичного досвіду свого розвитку, місця і фундаментальної ролі релігії в країні.

Україна, як суб’єкт колишнього Союзу РСР, була позбавлена можливості здійснювати власну політику щодо релігії та церкви. Догматизований марксизм, що впродовж десятиліть був офіційною ідеологією колишньої тоталітарної держави, односторонньо розглядав усі

явища, у тому числі і релігію, формували лише негативне ставлення до неї. Державна влада тих часів діяла за принципом сили і неповаги до переконань і віри людини, вдавалася до насильницьких та незаконних акцій. Ліквідація УАПЦ (1930 р.), УГКЦ (1946 р.), націоналізація церковного майна, вилучення церковних цінностей, масова руйнація храмів, адміністративно-командні методи утвердження атеїзму в свідомості людей, масові репресії та селекція духовенства призвели до того, що церква як сакральна організація етносу, була поставлена на межу втрати притаманних їй функцій.

Здобувши незалежність, українська держава за короткий проміжок часу створила конституційно-правове поле державно-церковних відносин, що включає в себе відповідні норми: Конституцію України, Закон України "Про свободу совісті та релігійні організації", окремі законодавчі акти, в яких врегульовано питання власності, підприємництва, альтернативної військової служби тощо. Це має винятково важливе значення для нормального функціонування релігійних інституцій.

Принципова новація сучасної української моделі державно-церковних відносин полягає в тому, що держава і церква визначаються як рівноправні суб'єкти державно-церковних відносин, кожен з яких діє у сфері своєї компетенції, взаємно підтримуючи один одного. При цьому релігійні організації діють у правовому полі держави, держава не втручається у справи церкви, забезпечуючи свободу релігії, свободу церкви, сприятливі умови її діяльності. А отже, конституційне закріплення принципу відокремлення Церкви від держави не відкидає як їхньої взаємної відповідальності, так і можливості їхньої співпраці у сфері соціального захисту, охорони здоров'я тощо. Церква із "пережитку минулого" перетворилася у фактор відродження суспільства. А це створює широке контактне поле для їх партнерських взаємин.

Сьогодні є усі підстави констатувати, що релігійний ренесанс у державі призвів до зміни соціального статусу Церкви. По суті Церква, як соціальна інституція, залишила периферію соціуму, стала важливим чинником суспільного розвитку.

Очевидним є і те, що досягнутий рівень релігійно-інституційної структури, ступінь включеності церкви в розв'язання соціальних проблем, що постали перед суспільством, неадекватний церковному потенціалу.

Безумовно, тут потрібен зустрічний рух церкви, держави і суспільства. За адекватної позиції держава і церква здатні перейти від підтримки локальних соціальних проектів до розробки і реалізації соціальної доктрини, що матиме не тільки суто церковне, а й велике суспільне звучання. Зважаючи на це, Держкомрелігій та Всеукраїнська

рада церков і релігійних організацій спільно з відповідними міністерствами виробили пакет пропозицій, реалізація яких сприятиме підвищенню ролі соціального служіння церкви.

Звичайно, соціальна робота релігійних організацій явище не одномоментне, вона відбуватиметься в ході тривалих і складних внутрішніх процесів. Потужним каталізатором їх має стати створення державою більш широких можливостей для здійснення церквою історично і сутнісно притаманної їй місії, а також дієва і послідовна підтримка державою усіх аспектів суспільно, соціокультурно, соціально-психологічно значущої діяльності релігійних організацій. Така переорієнтація сприятиме не лише розвиткові і употужненню церковного служіння в інтересах українського суспільства, але і деполітизації релігійного середовища.

Релігійне життя України – це складна система стосунків, яка імплантована в загальну структуру суспільного життя і розвивається під впливом соціально-економічних та політичних процесів, що відбуваються в Україні на перехідному етапі її розвитку. Тому природно, що релігійне життя як складова суспільного, з одного боку, є сукупністю універсальних, загальнодержавних, а з другого – специфічних регіональних ознак особливостей. Таке поєднання є діалектичним: загальнодержавні та регіональні компоненти в одних випадках, взаємодіючи між собою, формують систему гармонійного, взаємозбагаченого існування, а в інших – вступаючи в суперечність, призводять до відчуження та розмежування в релігійному середовищі.

Узгодження загальнодержавних та регіональних інтересів у питаннях, пов'язаних із встановленням конфесійної карти країни, діяльністю релігійних організацій є одним із головних напрямків державної політики щодо релігії церкви.

Тільки від взаєморозуміння, співпраці між Церквами і державою залежить моральне, національне, духовне відродження народу України.

Демиденко Володимир,
НАВСУ, Київ

Утвердження та забезпечення права на свободу світогляду і віросповідання в Україні

Конституція України (ст.3) закріпила положення, що права і свободи людини та їх гарантії визначають зміст і спрямованість діяльності держави. Держава відповідає перед людиною за свою діяльність. Утвердження і забезпечення прав та свобод людини є головним обов'язком держави.

Одним із важливих прав та свобод людини є право на свободу світогляду і віросповідання. Хочу зазначити, що в різні історичні епохи, у різних народів існували колись та існують зараз різні варіанти прав і обов'язків людини. Ця різниця зумовлена соціальними, етнічними, історичними, географічними та іншими умовами. Зараз людство дійшло висновку, що серед всіх прав і свобод людини одне з центральних місць належить правам і обов'язкам в галузі світогляду кожної окремої людини. Адже світогляд – це духовна основа особи і в той же час суб'єктивна основа мотивів людської діяльності. З цієї точки зору світогляд – це найбільш суттєва ознака особистості. Який світогляд – така і людина в її соціальному та особистому вимірі. Процес становлення світогляду – це процес становлення самої особи людини. Насильство в галузі світогляду – це насильство не в якійсь частковій сфері вияву людини, а наруга над людиною взагалі.

На жаль, Україна у складі колишнього СРСР була позбавлена можливості проводити власну державно-церковну політику. Влада тих часів діяла за принципом сили і неповаги до переконань і віри людини. Ліквідація Української автокефальної православної церкви у 1930 р. та Української греко-католицької церкви у 1946 р., масові репресії і примусова селекція духовенства, руйнація системи підготовки майбутніх священиків, знищення храмів та експропріація культового майна, насильницька атеїзація населення спричинили руйнацію моралі та духовності українського народу.

Тому, в період становлення і розвитку Української держави важливе місце займає відродження духовності народу, його національної консолідації, без якої не може бути стабільної і нормально функціонуючої державності. Адже, немає сумніву в тому, що не може бути державності в Україні без духовності. Стержнем сильної, суверенної держави є національна ідея та духовність.

Усе це – не тільки символічний храм, а й саме середовище нашого існування, без якого не може бути ні будівничої праці, ні повноцінного буття, ні історичної перспективи.

Як наслідок, після проголошення незалежності Україною здійснюється комплекс заходів, спрямованих на утвердження та забезпечення свободи світогляду і віросповідання, відбувається активне наповнення реальним змістом конституційного положення про свободу совісті.

Взагалі, утвердження свободи світогляду і віросповідання являє собою діяльність держави, спрямовану на визнання можливостей людини сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, безперешкодно відправляти одноособово чи колективно релігійні культу і ритуальні обряди, вести релігійну діяльність.

Утвердження свободи совісті може здійснюватися різними шляхами і засобами: закріпленням цієї свободи людини у Конституції, законах, інших нормативно-правових актах; участю у підготовці і прийнятті міжнародних документів щодо свободи совісті та віросповідання; приєднанням до міжнародних договорів, їх ратифікацією; виголошенням свободи совісті та віросповідання людини у різного роду нормативно-правових документах.

Забезпечення свободи совісті та віросповідання людини полягає в цілеспрямованій діяльності держави, що має за завдання сприяння в реалізації цієї свободи шляхом позитивного впливу на формування загальносоціальних гарантій (економічних, політичних, духовно-ідеологічних) і спеціальних юридичних гарантій, що передбачають охорону і захист прав та свобод людини.

На підставі аналізу виконання обов'язку держави щодо утвердження та забезпечення свободи совісті та віросповідання в Україні можна зробити ряд висновків щодо перспективних тенденцій у церковно-релігійному житті українського суспільства:

1. Процес відновлення релігійно-інституційної мережі, зруйнованої протягом радянського часу, в цілому завершено, темпи її зростання набрали усталеного характеру, і надалі мережа релігійних осередків традиційних напрямків розвиватиметься приблизно в таких же параметрах.

2. Зовсім інша тенденція спостерігається у полі поширення неорелігійних утворень – динаміка зростання мережі громад цих напрямків продовжує залишатися високою.

3. Цей процес може супроводжуватися загостренням протистоянь між традиційними церквами та неорелігійними організаціями.

4. Джерелом конфліктності у полі церковно-релігійного життя залишається розкол між православними. Можна стверджувати, що розкол православ'я буде зберігатися, – у тому числі як постійний чинник напруженості міжцерковних та церковно-державних відносин.

5. "Протестантизація" України може бути визначена як одна з провідних тенденцій розвитку релігійної ситуації останніх років. Такі

висновки ґрунтуються на високих і сталих показниках динаміки збільшення протестантських релігійних громад та залучення до них все більшої кількості молоді, а також людей, які мають істотний вплив на навколишніх та громадську думку в цілому

6. Зберігає свій конфліктогенний потенціал і майнове питання, що залишається досить гострим для релігійних організацій з огляду на недостатню забезпеченість їх культовими спорудами.

Підсумовуючи вищенаведене, можна стверджувати, що релігійно-церковне життя зберігає, на жаль, низку актуально та потенційно конфліктогенних проблем. Це все більше турбує громадськість, зацікавлену в досягненні злагоди в українському суспільстві. У цій ситуації актуальним є вдосконалення чинного законодавства щодо свободи совісті та церковно-державних відносин.

Але найголовнішим є переконання, що період непорозумінь у стосунках між нашою церквою й державною владою закінчився, і відтепер ці стосунки набудуть тієї гармонійності, котрої так потребує наш народ для виходу з духовної кризи.

**СОЦІАЛЬНО-ІСТОРИЧНІ
ПРОБЛЕМИ
ХРИСТІЯНСТВА**

**Протопопов Руслан,
Львівська духовна академія УПЦ КП, Львів**

Витоки християнства

Найпоширеніший погляд на зародження християнства ґрунтується на визнанні того, що Ісус Христос був історичною особою, жив і діяв у Палестині на початку нашої ери. Найдавніші відомості про нього знаходимо в Святих книгах Нового Заповіту, написаних апостолами та учнями Ісуса Христа. Багато інформації про християн, християнство знаходимо також і в інших авторів: у єврейського історика Йосипа Флавія, що писав наприкінці першого століття, у римських істориків Тацита і Светонія та у римського письменника Плінія Молодшого, які писали на початку другого століття.

Для того, щоб зрозуміти причини появи християнства, його еволюцію, форми організації доцільно досконало вивчити те середовище, в якому воно виникло, соціальне становище і духовний клімат, в якому жили перші християни, психологію тих людей, які проповідували нове вчення, а також тих, які його приймали першими.

Християнство постало продуктом духовних зусиль епохи розпаду Римської імперії. У Палестині, яка входила до складу Римської імперії, іудеї вірили у скорий прихід месії, що звільнить народ від утисків римлян. Ця віра складала основу їхнього вчення ще до появи Ісуса. Однак і це ще не було початком історії християнства, бо його іудейське коріння сягало часів написання десяти заповідей.

Слід констатувати, що християнство народилося в іудейському середовищі, тому беззаперечним є той факт, що це середовище серйозно вплинуло на багато положень молодої релігії. Історичним засновником вірування є Ісус Христос, відомості про якого містяться в Біблії, головній книзі християнства. Там зазначається, що він народився в бідній єврейській сім'ї, а його земні батьки Йосип та Марія були правовірними іудеями. Саме ім'я Ісус Христос, що означає "месія", "спаситель", є свідченням принципової переконаності іудаїзму про месіанську роль єврейського народу.

Месіанський настрій у середовищі іудеїв не був постійним, а інтенсивність його прояву на різних історичних етапах не була однаковою. В період благополуччя на перше місце виходило дотримання Мойсеєвого закону, а очікування месії витіснялося на другий план. В часи негараздів відбувалось протилежне – месіанські настрої пробуджувались і активно проповідувались. Саме таку гостру духовну кризу переживала Іудея останні півстоліття до нашої ери.

Незважаючи на те що за правління Ірода відбувся надзвичайний економічний розквіт країни, більшість населення, яке було консервативно настроєне, пригнічувало повсюдне торжество елінізму, а бідний народ терпів тяжких утисків від намісників римського імператора, царя Ірода і єврейських первосвящеників. Він прагнув визволення. В цей час на території тодішньої Палестини з'являлось багато бродячих проповідників, які пророкували про скорий прихід Месії, Спасителя народу, істинного царя іудейського. І ось він прийшов і почав проповідувати. Наскільки ж Його слова були новими і незвичними? Настільки новими, що правовірні євреї почали вважати, що Він змінює закон. На що сам Ісус відповідав такими словами: "Ви чули, що сказано: "Люби свого ближнього і ненавидь свого ворога". А я вам кажу: "Любіть ворогів своїх, благословляйте тих, хто вас проклинає, творить добро тим, хто ненавидить вас, моліться за тих, хто вас переслідує". Ці слова відображають зміст християнства. Не такого месію чекала єврейська старшина! Їм потрібне було реальне визволення від Римської імперії, а тому його вчення було відкинуте, а сам проповідник був розп'ятий.

Надалі історія християнства розвивається таким чином: у Римській імперії воно було сприйняте спочатку як ясна і зрозуміла форма соціального протесту, адже віровчення пробуджувало віру в заступника знедолених, який міг зупинити свавілля сильних світу. Це сприяло тому, що з маленької іудейської секти християнство виросло до масштабів найбільшої світової релігії. Незважаючи на переслідування з боку офіційної влади, воно не тільки вистояло і поширилось, а й здобуло остаточну перемогу, отримавши статус офіційної релігії імперії три століття по тому.

Чому так сталося? Відповідь перш за все потрібно шукати в історії витоків християнства. Існує дві думки. По-перше, за твердженням видатних богословів, яку поділяють усі віруючі християни, цією причиною є божественне походження християнства. Його заснував Ісус Христос, Син Божий, друга особа Святої Трійці. Ця концепція виглядає як біблійна оповідь про надприродне походження Сина Божого, Його життя, смерть і воскресіння і відкидає будь-які наукові обґрунтування, базуючись лише на беззастережній вірі. Іншим способом пояснення торжества християнства над рештою релігій може служити думка, що воно є вінцем духовних зусиль людства, досконалою формою беззаперечної віри людини в існування вищої керуючої сили, ідеалу добра і любові. Як би ми не розглядали це вчення – із точки зору віри, чи з точки зору науки – його важко критикувати, а навіть не побоїмось цього слова – неможливо. В усі часи критики християнства намагались спростувати не саму концепцію релігії, а піддавали сумніву факт

історичності постаті Ісуса Христа або доводили недоброчесність його найвідоміших представників. Зрозуміло, що така критика не є конструктивною.

Такими, у короткому викладі, є витоки християнства, причини його появи і широкого розповсюдження.

**Позняк Ярослав,
Чернівецький національний університет
ім. Ю. Федьковича, Чернівці**

Проблема поділу християнства на Східне і Західне

Християнство, як одна із світових релігій, є багаточисельним за кількістю своїх віруючх. Але одночасно потрібно зауважити й такий фактор, що Церква завжди була і є в меншості (за кількістю віруючих). Потрібно сказати, що християнство – одна з молодих релігій. Воно має тільки 2000 років. Незважаючи на те, що на християн майже протягом всього періоду історії Церкви були гоніння, вона вистояла. Як говорить в одній з книг Нового Заповіту фарисей, один з членів синаedrіону Гамалііл: "Бо коли від людей оця рада чи справа ця буде, – розпадеться вона. А коли те від Бога, то того зруйнувати не зможете, щоб випадком не стати і вам богоборцями!" (Дії. 5,38-39). Тобто, можна твердити, що все це від Бога.

В основі християнської релігії лежить віра в Ісуса Христа, Який своїм народженням, життям, смертю, Воскресінням спокутував гріхи всіх людей, віра в друге пришестя Христа, в Страшний суд, в небесну віддачу праведникам і суд над грішниками, встановлення Царства Божого. Християнство проповідує зміст життя не в самому житті, а в очікуванні блаженства, тобто поза ним.

Основою й основним джерелом вчення є Святе Письмо – Біблія, яка містить в собі книги Старого (підготовчого періоду до прийняття Викупителя) та Нового (викладено земне життя Спасителя, Його вчення та розповсюдження апостолами по світу) Заповітів.

З самого початку Церква Христова поширювалась по всій Римській імперії, але остання на початку V ст. розділилась на дві частини. Це призвело до того, що адміністративні зв'язки між Константинополем і Римом перервались. Внаслідок цього суспільний і політичний розвиток різних частин раніше єдиної імперії відбувся по-різному.

Європа була роздроблена на чисельні феодальні держави. Західна Церква була феодальною. Їй належали багаті земельні угіддя з тисячами залежних селян. Вона брала десятину з кожного віруючого. І чи не основне, що глава Західної Церкви намагався стати главою верховної влади.

На Сході ж збереглася централізована держава. Імператора проголошували божественною особою, Церква в своїх обрядах і богослужіннях копіювала пишні імператорські прийоми, імператор головував на церковних соборах. Звідси, залежність Церкви від держави на Сході була значно більшою, ніж на Заході. Власне роздільний розвиток Східної і Західної Церкви в якійсь мірі став причиною Великого Церковного розколу, який стався юридично 16 липня 1054 р., коли римський кардинал Гумберг оголосив анафему противникам *Filique*. Відтоді Західна Церква почала називатися римсько-католицькою, а Східна – православною.

Зберігши суттєві риси древньої нерозділеної Церкви, римсько-католицька Церква набула з часу відпадання яскраво виражених особливостей у догматах, канонах, обрядах і т. д. На відміну від Східної Церкви РКЦ ставить акцент на розвитку догматичного вчення Церкви і можливості виконання його шляхом проголошення нових догматів.

Основні розбіжності між обома Церквами в питаннях догматичного характеру викладені в хронологічній послідовності їх виникнення і зводяться до наступного:

- Вчення про абсолютну, одноосібну владу Римського єпископа (папи) над Церквою. Воно піднесено до рангу догмату і прийняте на першому Ватиканському соборі.
- Вчення про сходження Святого Духа "і від Сина" (*filique*). Власне, ці два пункти і були причиною розколу Церков у XI ст.¹

Але як перше, так і друге для православної Церкви неприйнятне. Тому що, по-перше, Господь говорить: "Віддайте кесареви – кесареві, а Богові – Боже" (Мф 22,21), а, по-друге, Святе Письмо твердить: "Бо де двоє чи троє в Ім'я Моє зібрані, там і Я посеред них". (Мф 18,20). Отже, з першого вірша видно, що папа не може керувати і Церквою, і державою одночасно, а на сьогоднішній день це є фактом. А з другого – виходить те, що папа не може одноосібно приймати якісь важливі церковні рішення, що стосуються вчення та життя Церкви.

Що ж до питання *filique*, то римо-католики не мають підстав цього стверджувати. Адже Святе Письмо ясно говорить про походження Духа Святого такими словами: "Коли Втішитель прибуде, що Його від Отця Я пошлю вам, – Той Дух правди, що походить від Отця, Він засвідчить про Мене" (Ів. 15,26)

Після розділення Церков в РКЦ склалось вчення про спасіння, що включає положення про первородний гріх і про задоволення Богові за гріхи і пов'язані з ним вчення про чистилище, скарбницю заслуг і індульгенції.

У XIX і XX ст. були проголошені два нових так званих Маріальних догмати: про непорочне зачаття Діви Марії (проголосив Папа Пій IX у 1854 р.) і її тілесне вознесіння на небо (проголошено у Римі 1 листопада 1950 р.).²

Католицькі богослови в питанні непорочного зачаття Діви Марії посилаються на такий історичний факт, що догмат цей був прийнятий на III (Ефеському) Вселенському соборі в 431 р., а папа Пій IX у 1854 р. тільки його проголосив. Проте вони не враховують того, що тоді було утверджено правильне вчення про Богородицю, оскільки виникали різні еретичні думки з цього приводу. Звідси виходить, що папа не мав права цього робити. Окрім цього, догмати Церкви він не може приймати і проголошувати одноосібно, це право має виключно Собор.

Але православна Церква не може погоджуватись з цими новими догматами, які прийняла РКЦ, в принципі. Адже основи вчення і догмати Церкви черпає зі Святого Письма і, зокрема, Нового Заповіту, тому що тільки це є основою і джерелом християнства. А вказівок на ці догмати і, навіть натяків, там немає, хоча римо-католицькі богослови посилаються ще й на Священне Передання, яке все одно опирається на першоджерела. Є, звичайно, деякі історичні факти, що зустрічаються тільки у Переданні, але, на жаль, на них не можна вибудовувати якоесь вчення і підносити його до рівня догмату, тому що про це не говориться у Святому Письмі і у вченні Отців та вчителів Церкви. Тому православна Церква не може погодитись з новими догматами РКЦ у принципі. І це являється чи не основною причиною розмежування.

1. Козлов М., свящ., Огицкий Д.П., проф. Православие и западное христианство. – М.: МДА. –1999. –С.17.

2. Релігієзнавчий словник. – К.: "Четверта хвиля". –1996. – С.214,66.

Данчевський Роман,
Національна академія управління, Київ

Формування моделі церковно-державних відносин у східному та західному християнських світах (історичний аспект)

Розглядаючи всю гаму церковно-державницьких відносин сьогодення, ми безупинно спостерігаємо разючу відмінність у цих надзвичайно складних та заплутаних стосунках не тільки в межах однієї з релігій світу – християнства, але й навіть в рамках кожної з течій цієї

релігії, яка об'єднує близько мільярда віруючих у всіх куточках земної кулі. Як і будь-яке питання чи проблема, церковно-державницькі відносини мають свою історію виникнення та існування, і саме в історії еволюції цих відносин криються відповіді на всі запитання, які виникають у нас при дослідженні даного питання. А запитань виникає чимало:

- Чому впродовж усієї історії християнства існувала боротьба за владу між церквою та державою?
- Чому держава вбачала загрозу для себе з боку церкви?
- Чому в одних країнах державна влада і релігія злиті воедино, а в інших релігія забороняється цією ж державою?
- В чому основна відмінність церковно-державницьких стосунків в Західному католицизмі та Східному православ'ї?

Треба зазначити, що питання про вищезгадані відносини завжди були предметом постійних дискусій серед найвидатніших філософів, мислителів та державних діячів. Але ми, не заглиблюючись в ці суперечки, спробуємо простежити розвиток церковно-державницьких стосунків протягом століть.

Взаємовідносини релігійних інститутів та політичних структур в історії християнства набували надзвичайно різноманітних форм: починаючи від теократичних монархій, де державна влада і церква були злиті в єдине ціле, і закінчуючи тоталітарними режимами, які породили таку форму взаємовідносин, як примусовий атеїзм, який став державним світоглядом, обов'язковим для всіх громадян. Очевидно, такий широкий спектр стосунків між державою та церквою пояснюється тим, що держава та церква тривалий час знаходились на різних полюсах однієї осі, і їх взаємна еволюція проходила в контексті постійного протистояння та суперечливості. Іншими словами, церква, як і держава, була потужним засобом вираження політичної влади суспільства і цілком природно, що держава вбачала в особі церкви певного політичного конкурента і намагалась обмежити його владу та вплив на політичне життя. Ті самі процеси відбувались і в стані церкви. Отак, співіснуючи в постійній суперечливості розвивались ці два найважливіші суспільні інститути. Сама ця боротьба, це нестримне бажання церкви якомога сильніше впливати на суспільство призвело до її депопуляризації та до виникнення реакційних течій на Заході. Але, якщо уважніше придивитись до розвитку церковно-державницьких стосунків і порівняти їх еволюцію в різних країнах Європи, а зокрема в межах двох основних християнських течій – католицизму та православ'я, то ми можемо спостерігати досить суттєву відмінність в їх розвитку. Та спочатку розглянемо розвиток

церковно-державних відносин у період виникнення християнства, до поділу його на дві гілки.

Історично склалося так, що християнство в перші століття свого існування було невизнаною державою релігією. Відношення раннього християнства до державної влади було різко опозиційним, що визначалось не стільки специфікою влади в Римській імперії, а головним чином ворожістю християн до всього світського взагалі. Видатний англійський мислитель Макс Вебер виділяв такі аспекти відношення раннього християнства до держави в цілому: відраза до Римської імперії як держави Антихриста; пасивна терпимість по відношенню до влади (причому завжди несправедливої). Напруга у відносинах між офіційним Римом і християнами загострювалась ще більше через те, що християни категорично заперечували культ імператора та інститут суду. Щоправда, перші покоління християн визнавали, що держава виконує функцію носія порядку в світі. Саме ці ідеї лягли в основу християнської політичної свідомості. В свою чергу антиримські ідеї раннього християнства значно впливали на розвиток так званого "християнського радикалізму" і пацифізму, які не допускали можливості будь-якої співпраці з державою. Державна влада Римської імперії, у свою чергу, розглядала християнство як одну з сект іудаїзму, причому найбільш антидержавну і небезпечну з усіх. Перелом настав після прийняття імператором Костянтином християнства, з цього починається новий відлік в історії християнської релігії – період перетворення християнства із переслідуваної релігії на державну.

Цей період можна охарактеризувати як чисто теократичний, це була епоха виникнення і розквіту на практиці системи так званого "цезаропапізму" – злиття світської та церковної влади. Християнство, всупереч своїм первинним уявленням про протилежність "Божого" і "кесаревого", почало розвиватись у руслі апологетики держави, прийнявши на озброєння давню ідею про боже походження світської влади. Символічним виразом цієї ідеї стала церемонія коронування і миропомазання імператора. В подальшому ця концепція християнського монарха як втілення "влади від Бога" набула статусу теоретичного обґрунтування необхідності для суспільства інституту монархії. Монархія забезпечувала єдиновладність управління державою, а церква закріплювала і посвячувала її своїм сакральним авторитетом. Однак, як вже вище зазначалось, ця гармонія у відносинах церкви і держави залишалась суперечливою, оскільки в ній постійно, приховано чи відверто, простежувалась боротьба за владу і постійно відбувалося зміщення рівноваги то в один, то в інший бік.

В Римському католицизмі взаємопроникнення держави і церкви проявилось особливо наочно, хоча ці відносини розвивались за іншим сценарієм та в іншому контексті, аніж в православ'ї. Політичні лідери католицьких країн Європи обіймали в церкві найважливіші посади. Церква в Західному християнстві, всупереч принципам невтручання в державні справи, які сповідували ранні християни, все більше і більше почала обростати різноманітним рухомим і нерухомим майном, перетворившись в одного з найбільших землевласників і працедавців Європи. Таким чином, можна з певністю сказати, що католицька церква була невід'ємною частиною європейського геополітичного простору з часів прийняття імператором Костянтином християнства у 312 році і приблизно до 1870 р. Важко переоцінити її вплив на політичне і економічне життя Європи. Найбільші католицькі держави Європи серйозно впливали не тільки на політику Папи, але навіть на його обрання. Франція, Іспанія та Австрія офіційно володіли правом вето на будь-яку кандидатуру на пост нового Папи. Вже в XIX столітті папство мало репутацію найбільш реакційної сили в європейській політиці. Папи визначали і офіційно проголошували думки церкви щодо свободи слова, відокремлення церкви від держави, свободу віросповідання. Зрозуміло, що позиція Папи була різко негативною. Церква вступає в союз з авторитарними державами, і до 1859 року сам Папа був абсолютним монархом не лише в Європі, але й у своїй світській державі.

Причини такого шляху розвитку відносин держави і церкви слід шукати швидше в середині самої церкви, ніж у зовнішньополітичному середовищі, в якому вона розвивалась. Деякою мірою це пов'язується з релігійними догмами, які в римо-католицькій церкві слугували для виправдання певних дій Папи та єпископів. На протипагу юридизованості латинської традиції, православ'я ніколи не виробляло якихось теорій щодо заслуг, сатисфакції, чистилища та понадобов'язкової праці. Раб і наймит, обоє важко працюють задля свого спасіння, але їхні діла угодні Богові не тому, що він вважає їх гідними винагороди, а тільки тому, що Бог милостивий і прагне спасіння усіх. На Сході ніколи не знали доктрини Августина про первородний гріх як успадковану вину та доктрини напередвизначення як ідеї про те, що Бог любить тільки тих, кого він наперед призначив для спасіння і вмирає тільки за них. З усього цього випливає, що православні усвідомлюють, що Бог любить і тих, хто належить до церкви так, і тих, хто поза нею. Православна Церква, з богословської точки зору, не має особливої прихильності до якоїсь із форм політичної інституції, культури чи суспільства, проте водночас покликана зробити все можливе, щоб освятити (на скільки це можливо)

суспільство, культуру, політичні інститути, природу. Внутрішнє життя церкви не регулюється і не повинно регулюватись нормами усього суспільства. Характерною особливістю ставлення православ'я до держави є прагнення співпрацювати задля спільного блага суспільства без шкоди для догми та внутрішньої духовної свободи людини. У виняткових випадках православні проповідники підтримували революційні рухи проти несправедливості, а також, якщо народ кликав їх до цього, служили як політичні лідери. Грецькі церкви ніколи не плутали римський і церковний універсалізм. Елементи римського адміністрування справді були вбудовані в канонічне право, але ніколи не були піднесені до статусу догми. На противагу цьому латинські церкви приєдналися до експансіоністських задумів Франко-Німецької імперії, а єпископи стали феодалними васалами королів. Грецькі церкви так і не розвинули централізованої адміністрації – не тільки з догматичних причин, а ще й тому, що у Східній Римській імперії, в якій до XV ст. панувало римське право і відповідні форми адміністрації, ніколи не були поширені феодалні теорії середньовічного християнства. Крім того, основну структуру церковної адміністрації було встановлено ще до Костянтина. Самовизначення єпископів і громад, згрупованих у синоди провінцій, в тій чи іншій формі збереглося впродовж усієї історії Православних церков.

Отже, підсумовуючи ті історичні факти церковно-державницьких стосунків, які були викладені в цій доповіді, ми можемо з певністю заявити, що формування моделі церковно-державницьких відносин у Східному та Західному християнських світах з самого початку виникнення християнства відбувалось однаково, але починаючи з історичного поділу Римської імперії на дві частини, через істотні відмінності історичних умов, в яких опинились ці дві частини колись могутньої Римської імперії, вищезазначені відносини почали розвиватись в діаметрально протилежних напрямках. Через те, що держава має безпосередній та вирішальний вплив на розвиток будь-якого суспільства, і враховуючи той факт, що і церква протягом тисячоліть формувала ідеологічне підґрунтя для європейської спільноти, ми можемо зробити висновок, що ті церковно-державницькі стосунки, які формувались протягом віків, суттєво вплинули на ту сучасну політичну, економічну, соціальну та культурну ситуацію, яка склалась на теренах цієї стародавньої держави, а точніше на її двох уламках: Східної та Західної Римської імперії.

Лепеха Світлана,

Рівненський економіко-гуманітарний інститут, Рівне

Християнські засади у творах Володимира Мономаха

Твори Володимира Мономаха мають історико-документальне та художньо-естетичне значення і належать до видатних пам'яток письменства княжої України.

Твори київського князя Володимира Мономаха, відомі під назвою "Повчання", написані в кінці XI – на початку XII ст. і дійшли до нас зовсім випадково, в єдиному списку, в складі Лаврентіївського літопису.

Привід до написання "Повчання" визначається самим Мономахом: до нього прийшли послы від сусідів-князів з пропозицією виступити проти князя Ростиславовича і вигнати його з батьківщини. Володимир Мономах не хотів порушити новий звичай, підкріплений цілуванням хреста, відкрив Псалтир, помолився, а потім написав свою "грамотицю". В "Повчанні" і приєднаних до нього епістолярних "списках" автор вчить і військовому мистецтву, і мистецтву управління землями, закликає сучасників відкинути образи, не порушувати присяги, не довіряти тиунам і воєводам, допомагати бідним й знедоленим, піклуватися про вдів, сиріт.

"Повчання" починається з наслідування Псалтиря й викликане пригніченим душевним станом Володимира, розтривоженого клятвовідступництвом князів-сусідів: "Не наслідуй лиходіїв, не завидууй тим, що творять беззаконня, бо лиходії винищені будуть, а ті, що надіються на Господа, заволодіють землею".¹ Князь закликає задовольнятися малим, поважати старших, а старшим коритися молодшим, при старших слід мовчати, мудрих слухати, а рівних, і особливо менших, – щиро любити.

Щодо літературного жанру "Повчання", дещо подібне зустрічається серед популярних у середньовічній літературі Візантії батьківських повчань дітям.

Мономах стисло, але виразно описав небезпечне життя, яке почав вести ще підлітком: "А тепер я вам розповім, діти мої, про труд свій, тому що труждався я, походи діючи і лови з тринадцяти літ. Спершу я до Ростова пішов княжити крізь Вятичі; послав мене отець, а сам він пішов до Курська на княжіння.

"Повчання" Мономаха вражає здатністю автора вільно орієнтуватися в церковно-учительській літературі. Спочатку йдуть виписки із покайних псалмів, які читалися в церковній службі на початку великого посту, потім виписки із "Повчання" Василя Великого. Особливо тісно пов'язано "Повчання" Мономаха із псалмами Давида, які він постійно цитує. Відчутні у "Повчанні" також впливи "Шестиднева" Іоана Екзарха. Мабуть, саме звідси основна ідея "Повчання": кожен повинен вдовольнятися своїм наділом, не заздрити іншому і не

замірятися на майно сусіда. У творі ця думка пояснюється на прикладі поведінки птахів, а в "Шестидневі" – прикладом із життя риб.

Однак немає жодного твору до XII ст., в якому повчання було б настільки злите з автобіографією, пронизане такими сильними особистими почуттями, так добре з'єднано з побутом і зі всією епохою. Це пояснюється тим, що "Повчання" було вистраждане Мономахом, глибоко пов'язане з його державницькою діяльністю, з утвердженням нового політичного принципу — розділення Русі на окремі князівства.

"Повчання" оригінальне за побудовою. Починається воно коротеньким вступом. Перша частина — релігійно-морального характеру, з рясним вживанням текстів Святого Письма та релігійних цитат. Друга частина подає світські поради, що стосуються переважно моралі. Тут спочатку йдеться про князівські обов'язки (вдома, під час подорожей, військових виїздів, об'їзду земель) та обов'язки загальнолюдські. Нарешті, третя частина пояснює попередні поради князя на прикладах із його власного життя.

У "Повчанні" Мономах також висловлює поетичне захоплення красою природи. Він зворушливо говорить про те, як дивно "господнім промыслом улаштований світ", "як небо створено, або сонце як, або місяць як, або зорі як, і тьма і світ?". Суворому і загартованому в походах Володимирі були властиві ліричні почуття й поетичні висловлювання, що видно також з його листа до Олега Святославича.

Крім "Повчання", вражає й дивує чудовий лист Мономаха до Олега Святославича. Цей лист присвячено тій же темі: за допомогою християнської моралі встановити нові політичні відносини між князями- "братами", відносини повної особистої поступливості один одному. Написаний лист після битви, де забито сина Володимирового Ізяслава. Мономах наводить тексти про любов між братами та нагадує Олегові, як він, Володимир, та його син Ізяслав робили спроби уладнати суперечки миром. Навіть зараз, після смерті Ізяслава, Володимир згоден на мирне розв'язання конфлікту. Конкретний зміст листа — прохання відпустити з полону жінку забитого Ізяслава. Відповідь на цей лист Володимир, певно, залишив у себе, бо в ній він розвинув програму своєї мирної політики, стрижнем якої — є заклик до відмови від помсти. Володимир у своєму листі до Олега показує, як потрібно прощати супротивнику навіть смерть сина, — бо смерть невідворотна, турбуватися ж слід тільки про живих. Ось чому лист до Олега тісно пов'язаний із "Повчанням" і за змістом, і за формою. Він ніби розвиває заключні слова "Повчання", де Мономах каже: „а якщо од бога буде смерть, то ні отець, ні мати, ні брати не зможуть від неї одняти". Не міг оборонити та вберегти свого сина і Володимир

Мономах. Не виключена можливість, що сам Мономах приєднав свій сміливий і сильний лист до "Повчання" як практичний зразок нової етики.

Лист Мономаха вражаючий. Немає у світовій історії нічого подібного до цього листа Мономаха. Володимир пробає вбивці свого сина. Більше того, він втішає його. Він пропонує йому повернутися на Руську землю і одержати належне за спадщиною князівство, просить забути образи.

Лист переможця Мономаха до свого переможеного ворога починається в тоні каяття: "О многотраждальний і печальний я!" (С.462). Лист написаний з дивовижною правдивістю, задушевністю і разом з тим з великою достойністю. Це гідність людини, яка зрозуміла свою велику моральну силу й бореться за правду, за свою країну.

1. Літопис руський / Пер. з давньорус. Л. Є. Махновця; Відп. ред. О. В. Мишанич. – К.: Дніпро, 1989. – XVI. – С.454. Далі цитується за цим же виданням з вказівкою сторінок.
2. Возняк М.С. Історія української літератури. У 2 книгах. – Вид. 2-ге. Кн.1. – Л.: Світ, 1992. – С. 159-163.
3. Грицай М.С., Микитась В.Л., Шолом Ф.Я. Давня українська література. – К.: Вища школа, 1978. – С. 51-53.
4. Грушевський М.С. Історія української літератури: В 6 т. 9 кн. Т.2. – К.: Либідь, 1993. – С.77-79.
5. Еремін І.П. Лекции и статьи по истории древней русской литературы. – Л.: 1987. – С. 72-74.
6. Лихачов Д.С. избранные работы: В 3 т. Т.2. Великое наследие. – Л.: Худож. лит., 1987. – С. 133-154.
7. Чижевський Д.І. Історія української літератури. – Тернопіль: МПП Презент, за участю ТОВ Феліна, 1994. – С. 106-111.

**Злотницька Олена,
Чернівецький національний університет
ім. Ю. Федьковича, Чернівці**

Проблема синкретизму в давньоруському християнстві

Тисячоліття тому відбулася подія, наслідки якої і досі визначають зміст нашого життя. Це запровадження християнства в Київській Русі. Важко навіть уявити, як би ми жили сьогодні, якби обрали іншу віру чи наші предки зберегли б і розвинули віру своїх батьків, свою слов'янську релігію. Саме в цьому і полягає регресивний бік будь-якого, навіть найпрогресивнішого явища: адже подальший розвиток в одному напрямку виключає інші можливі шляхи.

Запровадження християнства на Русі, або хрещення Русі, було тривалим процесом, а не одноразовою релігійною акцією великого київського князя Володимира, здійсненою в 988-991 роках. Прийняття нової релігії у великій східноєвропейській державі, якою була Київська Русь у X столітті, було обумовлене як внутрішніми, так і зовнішніми причинами.¹

Часи князя Володимира – це кульмінаційний момент розвитку Київської держави. Тому Русь приймає не римський і не візантійський варіант, а свій власний, не на засадах вірнопідданства, а на засадах самостійної, рівної серед інших церкви. Вірогідно, що хрещення своєї країни Володимир здійснював не під опікою якоїсь церкви, а самостійно, керуючись ідеєю створення незалежної церкви. Жоден візантійський церковний ієрарх не зміг би здійснити такого дивовижного акту: хрестити людей у водах Дніпра. Це могло відбутись у тому разі, якщо Русь хрестилась самочинно, прагнучи продовжити початий західними слов'янами процес створення слов'янського варіанту християнства, який звертався до істин раннього християнства.

Характеризуючи особливості Київського християнства, в період від охрещення Русі-України і до занепаду Київської держави в середині XIII століття, треба враховувати дві важливі реалії того часу. По-перше, християнство Русі-України з'явилося не в тому первісно-початковому вигляді, в якому воно було в перші віки свого існування. Запорукою сили державного християнства стало по'єднання співвідношення принципу безмежності влади, запозиченого зі Старого Заповіту, з принципом покори і лагідності, який містився в Євангельському вченні. По-друге, утвердження християнського віровчення в Русі-Україні здійснювалось не з якогось єдиного центру під впливом Кирило-Мефодіївської, Константинопольської та римської традицій. Академік В.Д. Греков з цього приводу зауважив, що "християнство на Русі... виявилось в кінцевому підсумку не візантійським і не римським, а руським"².

Наступна риса синкретизму давньоруського християнства полягає в тому, що таке "схрещене" західне й східне християнство лягло на ґрунт місцевих духовних традицій.

Слов'яни Київської Русі, як і інші народи, сприймали та розвивали християнські ідеї згідно з своїми попередніми духовними надбаннями, своїм менталітетом. Тобто, відбувся синтез християнства і язичництва у свідомості та звичаєвості українців-русичів.

Двовір'я як форма компромісного існування різних вірувань та культів з'явилося вже в перші десятиліття після християнізації України-Русі. І це зрозуміло, адже охрещені сприймали нову віру під кутом зору

вже усталених світоглядних уявлень, міфологічних образів та символів, які все ще залишались язичницькими. Язичницька обрядовість побутувала в народі впродовж усього християнського тисячоліття.

Якщо під терміном "двовір`я" розуміти поєднання язичницько-християнських вірувань, обрядовості та звичаєвості, то в українській релігійності можна вважати синкретичними такі явища: поєднання язичницького і християнського світоглядів, паралельне виконання язичницьких і християнських обрядів, пояснення нових християнських канонів через призму язичницького світорозуміння, ототожнення богів язичництва з християнськими святими, надання язичницькій міфології та символіці християнського забарвлення.³

Підсумовуючи ми можемо сказати, що на території Київської Русі виник особливий, специфічний лише для цієї території вид християнства – Київське християнство. Специфіка його полягає в тому, що воно формувалось по-перше, на основі праслов`янських вірувань, із залученням світового християнського досвіду; по-друге, Київське християнство складалось неідентичним візантійському і неантагоністичним західному християнству.

Слід також зауважити й те, що до прийняття християнства Володимир Великий все ж таки зробив спробу створити свою монотеїстичну релігію, утворивши пантеон богів на чолі з головним богом – Перуном. Але Володимирова релігійна реформа не призвела до загальнодержавної централізації язичницького культу.⁴ До того ж родоплемінний лад і його язичницька релігія на той час переживали кризу. Натомість християнство пропонувало гуманнішу, більш людянішу мораль; воно об`єднало Русь в єдину феодальну державу, що спонукало до матеріального і духовного розвитку культури Русі.

1. Лубський В.І. Релігієзнавство. – К., 1997. – С. 260-261

2. Греков В.Д. Киевская Русь. – М., 1953. – С.392

3. Лобовик Б. Історія релігії в Україні. - К., 1996. – Том 1. – С. 304

4. Колодний А. Академічне релігієзнавство. – К., 1997. – С. 453

Місюта Юлія,

Львівський національний університет ім. І. Франка, Львів

**Християнство і духовна культура: християнська церква
і духовне життя українського народу
в XIX- XX століттях**

Духовність...Вона починається з коліски (що, гойдаючись, прилучається до кругооббігу землі й ритму Космосу) і є тотожною материнській ласці і пісні та батьківській мужності і розважності, поглиблюється вірою в Бога, традиціями, обрядами, злагодою в сім'ї, чудодійними сферами мови, праці та природи: там душа й розум, тіло й дух досягають гармонії, долучаються до секретів Води і Сонця, Землі і Неба, до чарівності мрії, благодійництва та кохання, початку Дороги в безмежний світ. Там вибруньковуються основа життєдіяльності: любов, ненависть чи байдужість. Отже, там починається справжня людина або антилюдина. В різні періоди XIX – XX ст. українська культура зазнала великого впливу цілого комплексу ідей, вироблених прогресивними діячами і православної, і греко-католицької церков, які сприяли формуванню своєрідної самобутньої національної ідеології українського народу, зорієнтованої на визрівання його національної самосвідомості. Протягом останніх двох століть антиукраїнські акції щодо організації релігійного життя суттєво перешкоджали консолідації нації і подоланню регіонального відчуження. Україна як етнонаціональна цілісність протягом того часу так і не склалась як конфесійна цілісність.

Конфесійні центри мало формували в свідомості віруючих образ єдиної України. Канонічна відчуженість, адміністративна підпорядкованість конфесій закордонним центрам, які перешкоджали формуванню автономних, зв'язаних на території України, церковно-адміністративних структур, детермінували відцентрові політичні тенденції, вузькорегіональну свідомість, а це вело до посилення культурної диференціації у регіональному розвитку, послаблювало внутрішній опір асиміляції, особливо в окраїнних етнічноукраїнських регіонах. Так, у першій половині XIX ст. в умовах українського відродження в Галичині серед нового уніатського духовенства, вихованого в кращих культурних традиціях, з'являються такі освічені й енергійні постаті. Вони були випускниками Львівської духовної греко-католицької семінарії, а також учасниками прогресивного літературного угруповання "Руська трійця" – М. Шашкевич, І. Вагилевич, Я.Головацький, і дбали не лише про інтереси власної церкви, а й про народні, національні потреби, намагаючись сприяти піднесенню народної освіти, національної культури. Зразком

такої турботи за духовне відродження українського населення Галичини став їх відомий альманах "Русалка Дністровая", укладений з народних пісень, поезій та наукових статей. Особливий період культурно-просвітницької діяльності Української греко-католицької церкви пов'язаний з ім'ям митрополита А. Шептицького, який очолював її протягом майже всієї першої половини ХХ ст. (1901-1944 рр.). В цей час на західно-українських землях відчутними були, з одного боку, вплив римського католицизму, а з іншого – не менша загроза від польського уряду, який намагався полонізувати українців через їх покатоличення. І в тому, що за таких умов український народ зумів вистояти і зберегти свою віру, мову, культуру, велика заслуга належить греко-католицькій церкві, яка стала в ті часи українською національною церквою під проводом А.Шептицького. Сучасні дослідники історії греко-католицької церкви віддають йому належне за великі заслуги у розвитку системи національних українських шкіл, культурно-просвітницьких установ ("Просвіта", "Рідна школа") та молодіжних організацій ("Пласт"), заснуванні українського Національного музею у Львові (1905 р.). Для художників А.Шептицький придбав спеціальне приміщення, де містилася художня школа О. Новаківського і майстерні М. Сосенка та О.Куриласа. В 1930 р. владику заснував Український католицький Союз, що видавав тижневик "Мета" та літературно-науковий журнал "Дзвони", заклав друкарню "Бібльос". У 1919 р. А. Шептицький організував у духовній семінарії факультет, який перетворив у 1927-1928 рр. на Богословську Греко-католицьку Академію з філософським і теологічним факультетами. У 1923 р. він заснував Богословське Наукове Товариство, а у 1939 р. – Український Католицький Інститут Церковного З'єднання ім. митрополита В. Рутського. Митрополит А. Шептицький очолював греко-католицьку церкву у надзвичайно складний і відповідальний період, коли посилювся її визвольний рух за національне й державне самовизначення України. Він активно підтримував ідею української державності, брав участь у багатьох політичних акціях. У 1918 р. як член Української Національної Ради він виступив за створення Західно-Української Народної Республіки (ЗУНР). 30 червня 1941 р. вітав у Львові "акт відновлення української державності і благословив "утворення уряду незалежної, самостійної України" на чолі з Ярославом Стецьком. Революційні події 1917 р. викликали значні зміни у церковному житті України. Ще за часів гетьманату робилися спроби започаткувати Українську Автокефальну Православну Церкву (УАПЦ). Так, 12 листопада 1918 р. була оголошена урядова декларація про необхідність створення у незалежній Українській державі самостійної національної церкви. Після падіння гетьманату

Директорія своїм декретом від 1 січня 1919 р. формально проголосила автокефалію православної церкви в Україні. Але організаційне оформлення української автокефалії відбулося лише 14-23 жовтня 1921 р. на Всеукраїнському православному церковному соборі у Києві, який висвятив протоієрея Василя Липківського – одного з ініціаторів руху за національну церкву на першого єпископа УАПЦ та митрополита Київського і всієї України. Цим актом була фактично започаткована діяльність УАПЦ, яка стала помітним явищем у духовному житті віруючих України в 20-х роках.

Однак негативне ставлення більшовицької влади до релігії спричинило на початку 20-х років руйнування церков, знищення творів релігійного мистецтва, конфіскацію церковного майна. Храми закривались або перетворювались на клуби, музеї, архіви, складські приміщення. Проте й за таких важких умов українська інтелігенція й духовенство намагалися зберегти національну культурну спадщину. У червні 1926 р. був прийнятий закон про захист історичних пам'яток і визначних місць, за яким деякі церковні споруди та комплекси (наприклад, Києво-Печерська лавра) перетворювались у державні заповідники.

З 40-х років офіційне церковне життя в Україні зосередилося виключно в парафіях Українського Екзархату Руської Православної Церкви (РПЦ). У повоєнні роки українське духовенство особливо великих зусиль докладало для ліквідації страшних наслідків фашистської окупації в Україні. Зокрема, як відомо, був зруйнований церковно-архітектурний ансамбль Києво-Печерської лаври, на території якої гітлерівці повністю знищили всесвітньовідомий Успенський собор. Доводилося поновлювати й упорядковувати храми й монастирі, яким було завдано великої шкоди. Духовне слово віруючим України з Києва доносив друкований церковний орган "Православний вісник", а українській діаспорі – "Канадський православний вісник". Упродовж 60-х років Екзарх України, владика Юсаф був членом товариства культурних зв'язків з українцями за кордоном. Особливо посилилась культурно-просвітницька діяльність українського духовенства в другій половині 80-х років під час підготовки до відзначення 1000-ліття хрещення Київської Русі. В суспільній думці дедалі більшого поширення почали здобувати православно-богословські оцінки культурно-художнього життя минулого та його духовної спадщини.

Сьогодні Україна переживає складний і водночас потенційно благодатний період національно-духовного відродження, складовою частиною якого стала розбудова незалежної української православної церкви (УПЦ – КП, УАПЦ), та відновлення на українських землях

Української греко-католицької церкви (УГКЦ). Завдяки цьому повертаємося до джерел загальнолюдських цінностей, які значною мірою наповнені релігією й, зокрема, християнством. Разом з тим у суспільстві спостерігається й чимало негативних процесів. Навіть у часи нав'язуваного атеїзму через засоби масової інформації, кіно, книги не спостерігалось такої шаленої агресії бездуховності, аморальності, розбещеності, насилля, що веде до розтління душ, особливо молодих. Все це говорить про втрату співвітчизниками високих ідеалів, справжніх джерел духовного життя, які здавна живляться Словом Божим.

Ось чому сучасні умови суспільного життя вимагають ширшої участі християнської Церкви у моральному оздоровленні українського народу, його духовному та національному відродженні. Важливим чинником відродження духовності українського народу, є відновлення традиційного місця християнства серед широких верств населення, підсилення добродійної, культурно-освітницької, миротворчої та виховної ролі Церкви в українському суспільстві. Нові надії породили слова Президента України Л.Кучми, сказані 14 листопада 1999 р. в день інавгурації: "Історична пам'ять, розуміння того, хто ми і якого роду, допоможуть зміцнити державу і зцементувати націю... Стою на тому, що жорсткий прагматизм сьогоднішніх реалій і завтрашніх завдань не повинен відсувати на задній план проблеми духовності, збіднювати наш внутрішній світ, розхитувати моральні засади українського суспільства... Це спонукає мене розглядати духовне відродження і як "невід'ємну складову відродження державного". Я вважаю, Ви погодитесь з тим, що "в сучасному світі з його відкритістю, інтенсивними контактами, впливами та експансіями можуть вистояти тільки сформовані консолідовані структури. А поразка своєї культури сьогодні означала б політичну та економічну поразку". Процес утвердження української мови як державної, сучасний розвиток національного культурного життя викликають відповідні зміни і в церковному житті України. Якщо в УГКЦ богослужіння й церковна проповідь українізувалися ще в ХІХ ст., а в православних парафіях західних областей України проповідь ще з довоєнного часу здебільшого звучала рідною для віруючої пастви мовою, та процес українізації православної церкви в східних областях України поступово починається лише останнім часом з появою українських перекладів богослужбових текстів та їх освоєння священнослужителями у практичному богослужінні. Над перекладами працюють представники Української православної та Української автокефальної церков. Отже, таким чином доходимо до висновку, що відродження моральних цінностей людини, повернення до духовного коріння народу нерозривно

пов'язане із визнанням місця та ролі релігії і церкви в розбудові держави та суспільства. Адже релігія і церква в нашому сучасному раціональному і прагматичному світі здатні стати не тільки на сторожі духовності та моральності української нації, але й бути могутнім захистом проти денаціоналізації, будь-яких спроб ідейно та духовно зруйнувати Українську державу. Задля цього всі українські церкви повинні якомога швидше покінчити з міжконфесійними чварами й включитися в екуменічний об'єднавчий процес в Україні. Тільки за такої умови вони отримають силу від могутнього припливу національної ідеї та поступу українського державотворення, щоб все повніше і всебічніше виявляли себе в сучасному розвитку духовної культури України.

1. Дністрянський М.С. Україна в політико-географічному вимірі. – Л., 2000.
2. Дорошенко Д.І. Нарис історії України. – Л., 1991.
3. Крип'якевич І.П. Історія України. – Л., 1990.
4. Левицький Ю. Коротка історія Київської (Української) церкви.
5. Огієнко І. Українська культура. – К., 1991.
6. Україна на зламі тисячоліть, за ред. Хронюка І. – К., 2000.

**Мельник Віра,
аспірант Львівського національного університету
ім. І. Франка, Львів**

Взаємозв'язок релігійності та етнопсихологічних характеристик українців

Релігійність – категорія, що окреслює усю палітру характеристик засвоєння індивідом та групою релігійних ідей, цінностей та норм, що у свою чергу детермінують поведінку віруючих. Сама категорія – "релігійність" є багатогранною і включає цілу низку складових, визначаючи ставлення віруючого до навколишнього світу, окреслюючи характер та ступінь засвоєння релігійних ідей та норм, а також їхній вплив на поведінку індивіда і спільноти. Зміст релігійності визначається багатьма критеріями, серед яких ключове місце посідають етнопсихологічні особливості. На сьогодні очевидним є те, що глибинна сутність релігійності українського народу зумовлена передусім його національним характером, ментальністю.

Взаємозв'язок та взаємозалежність релігійності та етнопсихологічних характеристик українського народу досліджувалися у цілій низці розвідок. Причому в більшості розробок прослідковуються

переважно два виміри цієї проблеми: по-перше, рівень національно-етнічної детермінованості релігійного фактора у житті українців; по-друге, взаємовплив релігійного та етнопсихологічного показників. Серед відомих розробок, що вказували на тісний зв'язок релігійного і національного начал українців варто відзначити працю М. Костомарова "Дві руські народності". Характеризуючи специфіку релігійності українців, історик писав: "Український народ – глибоко релігійний народ. Чи так чи інакше склалися обставини його життя, чи таке чи інше було його виховання, він берегтиме в собі релігійні основи доти, доки існуватиме сума головних ознак, що становлять його народність".¹

Нерозривний зв'язок релігійного та національного начал українського народу послідовно відстоював професор Іван Огієнко, висунувши гасло: "Служити Богові – служити Україні" і навпаки "Служити Україні – служити Богові".² Цей постулат підтверджує нерозривність процесів національного і духовно-релігійного відродження, про що свідчить історія нашого народу.

Окреслена проблема є набагато ширшою і потребує окремого дослідження. Метою цієї публікації є спроба детальніше зупинитися на іншому вимірі взаємозалежності релігійного та національно-етнічного начал українців, а саме – етнопсихологічній детермінованості української релігійності. Етнонаціональна специфіка релігійності українців визначається М. Костомаровим у праці "Дві руські народності" так: "В українців міцне почуття божої всеприсутності, душевна скруха, внутрішня розмова з Богом, тайне думання про божу волю над собою".³ Інший дослідник, етнограф І. Мірчук відзначає в українців "почуття й панівну роль любові, що творять перехід до основного елементу українського світогляду – глибокої релігійності".⁴ Інакше підходив до проблеми української релігійності М. Шлемкевич. Учений розглядав це питання у класичному трикутнику – релігія-світогляд-мистецтво. На його думку "дух сучасного українця формували дві сили – світогляд і мистецтво". Дослідник писав: "Для свідомості народу завжди велике значення має жива релігійність, і заспокоєння, що вона дає". Специфіку релігійних пошуків українця М. Шлемкевич характеризував категорією "релігійна туга", що спонукає до зближення з Богом. "В тій неокресленій тузі людини, що прагне вийти поза себе, поза своє тогочасне існування, корені релігійності. Кінець цієї мандрівки і спокій вона (людина) називає Богом".⁵

Прослідковуючи історіографію проблеми етнопсихологічної детермінованості української релігійності, є всі підстави констатувати наявність багатой історичної, філософської та культурологічної спадщини у

цій сфері. Найперше слід вказати на філософське осмислення зазначеної проблеми П.Юркевичем ("Серце и его значение въ духовной жизни человека по учению слова Божия") та Г.Сковородою ("Начальная дверь ко християнскому добронравію"). Серед дослідників цієї тематики чільне місце посідають І.Левицький ("Світогляд українського народу"), О.Онацький ("Українська емоційність"), Я.Ярема ("Українська духовість у її культурно-духових виявах"), О.Кульчицький ("Риси характерології українського народу"), Н.Григорієв ("Українська національна вдача"), В.Янів ("Релігійність українця з етнопсихологічного погляду"), І.Рибчин ("Геопсихічні реакції і вдача українців"). У сучасних дослідників цікаві розробки з проблеми етнопсихології українців та української релігійності знаходимо у А.Колодного та Л.Филипович ("Релігійна духовність українців: вияви, постаї, стан"), Т.Длінної ("Деякі етнопсихологічні аспекти української релігійності"), М.Гринича ("Два виміри національного характеру") та ін.

Найбільш систематизовано етнопсихологічні детермінанти релігійності українців подані у працях О.Кульчицького⁶, В.Яніва⁷, А.Колодного та Л.Филипович⁸, Т.Длінної.⁹ Спираючись на нароби зазначених авторів, ми спробуємо подати умовну схему залежності етнопсихологічних рис українського народу і відповідних характеристик української релігійності.

Таблиця 1. Етнопсихологічні детермінанти деяких характеристик української релігійності

Етнопсихологічні детермінанти	Риси української релігійності
Геополітична окраїна, що формувала у людей відчуття незахищеності	Пошуки відношення до трансценденції, якою була християнська віра; змістом життя стає не життя, не турбота про нього, а ідеал, що виходить за рамки земного
Переважаання серед ландшафтів степу, що розвивало відчуття нескінченності та всеосяжності.	Відчуття наявності певного абсолюту, тобто своєрідний християнський пантеїзм, одухотворення всього оточуючого
Комплекс меншовартості, скривдження та як наслідок – підсвідомо настанова до релятивної агресії	Пошуки заступництва у вищих позаземних чинників, що створювало сприятливий ґрунт для християнського вчення про Спасителя, страждання на землі і рай у потойбічному; трактування церкви як інституції, що виражає національні інтереси.

Селянськість української нації та зумовлений цим консерватизм.	Глибоке вкорінення релігійності, її колоритна обрядовість, трактування релігії як системи невід'ємних чинників життя, відведення їй домінуючого становища серед усіх своїх святощів
Інтровертність (заглибленість у себе) української нації.	Мистицизм релігійної сфери, негативізм, культ духу, ілюзіонізм та ідеалізація життя, а відтак перенесення релігії у сферу індивідуальної, внутрішньої побожності; зорієнтованість обрядовості на дім, сім'ю
Емоційність українців, переважання чуттєвого начала над розумовим і вольовим	Бог – це внутрішній закон, відповідно до якого треба жити. Українець довіряє себе і свою волю Богові, а тому з покірою приймає всі страждання
Домінування жінки в сім'ї, в господарській і побутовій сферах; жіночність української нації	Культ Богородиці, ідеалізація подружнього життя, обоження сім'ї, звеличення жінки матері – ключова риса української релігійної обрядовості
Кордоцентричність українців; мотиваційну і рушійну роль відіграють не розумово-раціональні сили, а почуття людського серця	Основа релігійної свідомості українців лежить у серці людини. Релігія не є щось стороннє для людської природи. Тому українська релігійність є простою і не потребує створення богословських систем

Крім зазначених рис, характеризуючи етнопсихологічні особливості українців дослідники вказують також на два різних типи поведінки: з одного боку – приниженість, втеча від дійсності в позаекзистенційний світ, з іншого – привітність і поетичність, а також – почуття власної гідності, свободолюбство, войовничість, що пояснюється відгомінном впливу на духовний світ народу його козацької вдачі. Саме цим А. Колодний та Л. Филипович пояснюють той факт, що "разом з глибоко вкоріненою релігійністю, українській вдачі властиві активні прояви іррелігійності, релігійного інакомислія, скептицизму та індиферентності".¹⁰

1. Костомаров Н. Две русские народности. – К., 1991. – С.58.
2. Там само. – С.59.
3. Лларіон, Митрополит. Мої проповіді. – Вінніпег, 1973. – С.81.
4. Мірчук І. Світогляд українського народу. – Прага, 1942. – С.18.
5. Шлемкевич М. Загублена українська людина. – К., 1992. – С.99-110.
6. Кульчицький О. Риси характерології українського народу // Основи філософії і філософських наук. – Мюнхен-Львів, 1995.

7. Янів В. Релігійність українця з етнопсихологічного погляду // Нариси до історії української етнопсихології. – Мюнхен, 1993.
8. Колодний А., Филипович Л. Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стан. – Львів, 1996.
9. Длінна Т. Деякі етнопсихологічні аспекти української релігійності // Українське релігієзнавство. – 1996. – №3.
10. Колодний А., Филипович Л. Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стан. – Львів, 1996. – С.15-16.

**Бондаренко Галина,
Інститут мистецтвознавства, фольклористики
та етнології ім. М. Рильського НАН України, Київ**

Сучасне двовір'я та ставлення до нього християнства

Терміном "двовір'я" дослідники донедавна називали своєрідне поєднання язичницьких та християнських елементів у світогляді народу, що виявлялось в його релігійній практиці та побуті. Ренесанс релігійного життя в Україні у період перебудови призвів до пожвавлення діяльності не лише християнських об'єднань, але й язичницьких та східних віросповідань (Рунвіра, рідновірці, буддизм, крішнаїзм). В наукових працях релігієзнавчого та народознавчого напрямків характеристика даного явища неоднозначна: одні дослідники вважають вплив християнства на народну культуру домінуючим, інші надають такого ж значення язичництву.

Насправді, істина десь посередині, вищезгадане двовір'я і досі залишається світоглядною традицією, дещо трансформованою останнім часом під впливом окультизму, різноманітних східних та латиноамериканських релігійно-філософських вчень, що поширюються нині в Україні.

Це легко простежується на матеріалі побутуючих обрядів, ритуалів життєвого циклу, звичаїв пов'язаних з житлом, календарною обрядовістю. Так, при народженні дитини більшість батьків вважають обов'язковим її хрещення, сприймаючи це однак не як як таїнство, необхідне для залучення дитини в лоно християнства, а перш за все як оберег, необхідний для здоров'я дитини. На хрестинах і досі дотримуються багатьох традиційних звичаїв (виготовлення квітки, варіння каші), що мають давнє язичницьке походження. Разом з натільними хрестиками деякі батьки купують для дітей різноманітні амулети-обереги (сережки чи перстень з каменем, що підходить за гороскопом, нецке і т.п.).

Відзначаючи новосілля, за звичаєм першим пускають до хати kota, а вже пізніше освячують оселю. Цікаво, що в народі той чи інший звичай вважається "своїм", традиційним. В інтер'єрі сучасного житла (зокрема міського) часто можна зустріти так звані "обереги" мистецькі варіації на теми язичницької магії (декоративні віники, панно, віночки з омели, різдвяні гірлянди – вплив західноєвропейської святкової культури, а також дзвіночки, ксилофони). Багато хто захоплюється фень-шуй – китайським вченням про гармонійну організацію простору житла з допомогою дзеркал, акваріумів, свічок.

Язичницькі обряди підчас зустрічі Нового року, Різдва (засівання зерном, приготування куті, щедрування, колядування) ще до середини ХІХ століття не сприймалися церквою, але як свої слов'янські, стали звичними для неї тепер. Тим більше, що з'явився новий вид язичництва – східний, у захопленні яким церква вбачає серйозну загрозу духовному здоров'ю населення. В окремих церквах вивішені пам'ятки християнину, де вказано перелік гріхів, в яких потрібно каятись під час сповіді. Серед них зазначені візити до ворожок, гадання, звертання за допомогою (навіть медичною) до екстрасенсів, заняття йогою, захоплення гороскопами, зустріч Нового року за східними обрядами.

"Обрядовір'я", яким раніше дорікали православній церкві самі теологи (тобто залученість прихожан до церкви саме через обряди: освячення води, свічок, пасок), сьогодні залишається так само одним з важливих проявів релігійності населення України, але самими церковниками сприймається вже дещо по іншому. Так відомий сучасний богослов А. Кураєв іронічно відзначає, що "проти "барабашки", який завівся в домі після зустрічі Нового року за східним календарем, не допоможе повчання освіченого священика і його настанови для прихожанки – почитати духовну літературу, а от освячення житла і свята вода – допоможуть".

На нашу думку, в умовах сучасного релігійного життя в Україні двовір'я ще надовго залишиться світоглядним фактором, що впливатиме на побут та духовне життя її населення.

Годлевський Ростислав,
Український гуманітарний інститут, Київ

Християнізація України-Руси та її вплив на розвиток культури

Українська культура посідає визначне місце серед культур інших народів. Феномен українців зумовлений не лише вигідним географічним положенням між Сходом і Заходом, а й ще одним важливим чинником, без якого їхня унікальність буде необ'єктивною і неповною – це причетність української національної культури до християнської релігійної сфери, що змінила весь подальший розвиток нації, увійшовши в матеріальну і насамперед духовну культуру – мову, побут, традиції, обряди, звичаї і мораль.

Утвердження християнства в Київській Русі відбулось не одразу. Зокрема, М. Брайчевський обґрунтовує гіпотезу, що Русь уперше хрестилась за правління князя Аскольда у 860р. Багато для запровадження християнства зробила княгиня-християнка Ольга. Однак весь тріумф перемоги християнства над язичництвом належав князю Володимирі Великому.

Спочатку князь здійснив спробу модернізувати язичництво. Проте стара язичницька віра не сприяла процесу формування нових суспільних відносин, гальмувала процес державотворення, ускладнювала розвиток зв'язків з християнськими країнами. Тому запровадження нової державної монотеїстичної релігії стало життєвою необхідністю. Вибір було зупинено на християнстві візантійського зразка.

Згідно з літописною традицією християнізація Русі відбулась у 988р. Насправді ж запровадження нової релігії відбувалось протягом трьох років: 988, 989, 990. Натомість на окраїнах Руської землі населення тривалий час дотримувалось старої віри, так що навіть у містах доводилось силою примушувати язичників охреститись.

Значні сумніви викликає й літописна версія київського двору про масове прийняття християнства киянами у 988 р. Адже Русь хрестилась тоді, коли всі деталі християнського обряду було ретельно унормовано. Обряд хрещення здійснювався індивідуально і тільки в храмі. Жоден візантійський священик не міг здійснити такого порушення канонів, не накликавши цим гніву Константинополя.

Під впливом християнства відбулася докорінна зміна світобачення та світосприйняття населення Давньоруської держави. Поступово змінюється акцент у релігійній вірі: він переноситься з зовнішнього на внутрішній світ людини, внаслідок чого вона отримує свободу вибору та поведінки, справедлива розплата за яку чекає у потойбічному світі. Такі

якісні зміни певною мірою пом'якшили стосунки між людьми, припинено полігамію, засуджено звичай родової помсти, поліпшилось ставлення до бідних, особливо до рабів.

Християнство, надавши імпульсу державотворчим та культурним процесам на Русі, сприяло поширенню візантійського впливу в різних сферах суспільного життя і культури. У цей період давньоруська література розвивається у рамках візантійських канонів, які визначали жанри (житія, проповіді, навчання) та стриману стильову манеру викладу. Іконопис, наслідуючи візантійські зразки, відрізняється абстрактністю і статичністю. В архітектурі набуває поширення візантійський стиль зодчества, запозичується техніка цегляної та кам'яної кладки, переймається досвід створення фресок та мозаїк. Звісно, роль візантійського впливу на розвиток культури Русі була значною, але не вирішальною, оскільки все візантійське у процесі "ослов'янення" творчо переосмислювалося, якісно видозмінювалося під впливом місцевих традицій. Феномен давньоруської культури виріс не з пересаджених варязьких або візантійських саджанців. Він є своєрідним синтезом місцевих традицій і досягнень сусідніх народів Заходу та Сходу. Так, відомий скіфський „звіриний” стиль прикладного мистецтва, що сформувався під впливом культур Греції і Переднього Сходу досить помітно виражений у галицьких керамічних плитках, чернігівській різьбі по дереву, київських фібулах та змійовиках.

Християнство дало поштовх розвитку давньоруського іконопису. Спочатку ікони завозилися із Візантії та Болгарії, але невдовзі складаються місцеві традиції іконописання. Завершення державної реформи Володимира вивільнило потенціал, що поступово нагромаджувався в древньоруському суспільстві: почався бурхливий, стрімкий розвиток країни. Запрошені з Візантії майстри будують кам'яні споруди і храми, розписують їх, прикрашають фресками, мозаїкою, іконами. Уже наступне покоління буде споруджувати складні будови в руських містах, майже не потребуючи допомоги іноземців. Духовенство не тільки служить у нових храмах, але й сприяє поширенню писемності й освіти. Організуються школи, в які Володимир під плач матерів збирає дітей вищих верств, молодих людей посилають вчитися за межі рідної країни. Київська Русь починає чеканити золоту монету.

Однак значний візантійський вплив ніяк не призводив до копіювання древньоруською культурою візантійської. Засвоюючи більш розвинену візантійську культуру і через неї досвід і надбання європейської і частково східної культур, культура Київської Русі виявила яскраву самобутність. Своєрідністю відзначена архітектура, безперечно,

Софія Київська немислима без Софії Константинопольської, але вона певно свідчить про відмінність двох культур.

Отже, феномен культури Київської Русі сформувався на основі місцевих традицій під впливом умов соціально-історичного буття й творчого переосмислення та засвоєння досягнень світової культури, що дало змогу розширити культурні горизонти, змістовно збагатитися, але при цьому зберегти власну самобутність. Характерними рисами та особливостями розвитку культури Київської Русі були: домінуючий вплив християнської релігії, запозичення та творче переосмислення візантійських традицій і канонів; існування на Русі дохристиянського культурного середовища – бази для створення місцевої самобутньої культури; форсоване піднесення культури, поява нових культурних явищ.

Вербицька Людмила,

Національна академія управління, Київ

**Роль монастирів у формуванні православного ідеалу
матеріальних і моральних цінностей
(на прикладі історії та діяльності Видубицького
монастиря)**

Ідея чернецтва з відреченням від світу і присвяченням себе аскетичному земному життю заради особистого спасіння з'явилась у Київській Русі разом з прийняттям християнства. Перші надійні письмові згадки про монастирі як організації маємо від часів Ярослава Мудрого.

Чернецтво, монастирський уклад життя запозичені Київською Руссю із Візантії, Греції, з прадавнього християнського Сходу. Батько спільножиттєвого чернецтва Пахомій, а згодом його ідейні спадкоємці Афанасій Великий, Василь Великий та інші, спираючись на християнську догматику, власний чернечий досвід, сформулювали доктрину чернецтва як повного відречення від світу, присвячення себе Богові. Добровільне відречення від світу заради служіння Богу кваліфікувалось як духовний подвиг очищення душі від земних помислів і передбачало досить конкретний шлях реалізації цієї мети: молитву, піст, бідність, безшлюбність, ізольоване спільне життя, некорисливість.

Тобто, монастир вибудовував православний ідеал цінностей: людина бідна матеріально, але багата духовно. В цьому спостерігається одне з протиріч між канонами і дійсністю. Справа в тому, що монастирі в абсолютній своїй більшості були матеріально багатими і добре забезпеченими.

Духовні й тілесні подвиги ченців породжували у віруючих, у масі своїй особисто не готових до таких життєвих обмежень, почуття поваги, шани не лише до мешканців монастирів, а й до самого християнства. Такий наочний, переконливий спосіб поширення, утвердження нової віри серед недавніх язичників, очевидно, багато в чому визначав прихильне ставлення влади до монастирів, чернецтва. Ймовірно, що, орієнтуючись на сприятливу реакцію населення на монастирі, а не лише виходячи з власних інтересів і розрахунків, давньоруські князі сприяли їх будівництву. В домонгольський період лише монастирів, про які збереглися письмові згадки на давньоукраїнських землях, було створено більше 30.

Переважає більшість православних монастирів була заснована в містах, селах чи поблизу них, що помітно полегшувало життя ченців і допомагало вирішувати господарські питання. Розміщення наших монастирів відображає швидше князівські міркування зручності, бажання зміцнити свій авторитет, аніж чернечі прагнення відгородитися від миру – ще одне протиріччя між ідеєю, покладеною в основу чернецтва (усамітненість, відокремлення від світу) і реаліями життя.

До своєрідних рис українських православних монастирів, безумовно, слід віднести їх суспільно значущу діяльність. У цьому питанні чи не з найбільшою силою проявилися протиріччя між ідеєю чернецтва, як такого, і практикою її реалізації в Київській Русі, а згодом – в Україні.

Стрижем чернецтва є, як вже зазначалося, відречення від світу, самоізоляція і присвячення свого земного життя спасінню власної душі. Однак, при всій скрупульозності переліку діянь, рекомендованих ченцям східнохристиянськими авторитетами – Антонієм Великим, Іоаном Дамаскіним, Єфремом Сириним, Аввою Даниїлом та іншими, як шлях до спасіння й вічних благ, важко знайти хоч якісь вказівки на необхідність чернечого суспільного служіння:

- просвітництва;
- вивчення й поширення наук;
- лікувальної справи;
- літописання;
- переписування книг;
- влаштування бібліотек тощо.

З точки зору послідовного дотримання стародавніх монастирських уставів і повчань отців чернецтва подібна діяльність мала б розцінюватись як відхилення від норми й заслуговувала б осуду. І не лише тому, що передбачала спілкування з позамонастирським світом, а й тому, що будь-яке ненормоване чернечими правилами заняття – від звичайнісінького споглядання до виробництва матеріальних і духовних

цінностей – таїть у собі загрозу аскетичному способу життя. Такої точки зору дотримується **Валерій Климов**.

Назва Видубицький монастир походить від Видубицького урочища, де він розташований.

Існує кілька легенд про походження назви Видубицького урочища:

- Коли на Русі встановлювалось християнство, то всіх ідолів топили. Величезну статую Перуна кинули в Дніпро і її підхопила течія, а люди бігли берегом і кричали "видибай", тобто випливай. Течією статую прибило до берега, який стали називати видубицьким урочищем, де почали збиратися язичники. Щоб припинити ці збори, там був заснований християнський монастир.
- Закревський вважає, що статуя Перуна допливла до порогів, де тепер знаходиться Перунів острів. А свою назву видубицьке урочище отримало від Наводницької пристані, до якої приставали човни, тобто "видибали";

Комплекс Видубицького монастиря складається з декількох будівель:

- Михайлівська церква;
- Георгієвський собор;
- трапезна;
- братський корпус;
- дзвіниця;
- настоятельський корпус.

Перші достовірні відомості про Видубицький монастир відносяться до 1070 р., в літописі зазначено, що Всеволод побудував Червоний двір і приставив *Михайлівську церкву*, названу на честь сина Всеволода Ростислава, який був хрещений під іменем Михайла. Інші науковці стверджують, що церква названа ім'ям Архістратиґа Михаїла – покровителя Києва, ікона якого висить над входом до церкви. А збудована вона на честь чуда, яке здійснив Михаїл – скинув з неба дракона і втопив "поганського" бога.

Побудована церква у візантійському стилі. Всі інші будови монастиря побудовані в стилі українського бароко, за винятком останнього ярусу дзвіниці, яка добудована пізніше в стилі класицизму.

А 1093 р. Всеволод помирає, Михайлівську церкву спалили половці. 1113 р. син Всеволода Володимир Мономах відбудував Червоний двір і Видубицький монастир. Тоді Видубицький монастир стає центром літописання, що пов'язано з діяльністю ігумена цього монастиря Сильвестра, автора другої редакції "Повісті временних літ". О.Гарицька стверджує, що в XI ст. тут працював сам Нестор над своєю "Повістю ...".

1195 р. відбувся землетрус і при Рюріку Ростиславовичі київським архітектором П. Милонегом була побудована підпирна стіна, але в 1600 р. вона і частина храму рухнули у воду.

1240 р. храм був зруйнований монголо-татарами. 1250 р. тут зупинявся Данило Галицький. Це остання літописна згадка про монастир. Після цього протягом двох з половиною століть про Видубичі нема ніяких свідчень.

1504 р. знову з'являються відомості про монастир, пов'язані з переданням йому землі на берегах рік Либеді та Віти, а також осокорянських лівобережних лугів і пасік.

В XVII монастир був захоплений уніатами і став центром окатоличення Києва.

1620 р. козаки відвоювали монастир. Звільнений від уніатів Видубицький монастир отримав від царя Олексія Михайловича грамоту, згідно з якою монастирю поверталися всі права і землі, якими він користувався ще за часів Київської Русі.

Остання реставрація Михайлівської церкви відбулася в 1969 р.

Сучасний вигляд монастир набув в XVIII ст., коли були збудовані Георгіївський собор, трапезна (1696 – 1701 рр.), а пізніше – дзвіниця (1727 – 1733 рр.)

Георгіївський собор був побудований при гетьмані І.Мазепі архітектором Зарудним. Його закладка відбулася в 1696 р. на кошти відомого стародубського полковника Михайла Миклашевського. Після побудови Георгіївського собору саме він стає головним храмом монастиря. Присвячений храму святому Георгію, який в IV ст. прийняв християнство і вважається покровителем воїнів. Храм мав найкращу акустику серед храмів Києва. Храм мав 5-ти ярусний іконостас. Розписи не збереглися. В 1972 р. тут відбулася пожежа, потім тут було книгосховище, а пізніше монастир був переданий інституту археології.

Розквіт монастиря відбувся за Володимира Мономаха. При Катерині II – монастир III класу, а також лікарня. Пізніше територія монастиря перетворилася на кладовище для багатих киян. Хоронили тут до 1919 р. 1917 р. монастир обікрали. 1922 р. було запропоновано перетворити монастир на будинок відпочинку. В 30-ті рр. тут була каменоломня. 1950 р. кладовище було ліквідоване, залишилось лише 15 поховань – герої майже всіх війн.

Дзвіниця була побудована в 1727-1733 роках на кошти гетьмана Данила Апостола. У первозданному вигляді вона мала 3 яруси. Документи 1766 р. засвідчували, що дзвіниця знаходиться в аварійному стані, тому вона була капітально перебудована з добудуванням в 1833 р.

– 4-ого ярусу в стилі класицизму. Її купол прикрашають 6-ти кутні зорі, які символізують зоряне небо.

1998 р. монастир повернуто церкві, а саме Московському патріархату.

Історія і діяльність Видубицького монастиря, з одного боку, є типовою – він виконував всі ті функції, що й більшість монастирів у Київській Русі: просвітництво, збагачення культурного спадку завдяки літописанню, збиранню бібліотек. У той же час – це неординарний монастир, який був взірцем тих канонів монастирського життя, що були поширені в руських землях.

1. Кілессо Т.С. Видубицький монастир. – Київ, 1999.

2. Мовчан И.И. Древние Выдубичи. – Киев, 1982.

3. Київ – енциклопедичний довідник. За редакцією Кудрицького А.В. – Київ, 1981.

4. Гарицька О. Видубицький монастир – свідок і святиня нашої історії // Вісті з України. №16-17, 1997.

5. Климов В.В. Православні монастирі // Людина і світ. №1, 1994.

Боровік Наталія,

Рівненський економіко-гуманітарний інститут, Рівне

Історія Межиріцького Свято-Троїцького монастиря

Українське православ'я – це віра Володимира Великого і Ярослава Мудрого, Петра Сагайдачного і Петра Дорошенка, Петра Могили, а також віра сотень, тисяч духовних і світських славних українських мужів. Жодна історична подія не відбулася без духовенства. З древніх післяапостольських часів Православна християнська віра поступово проникала і утверджувалася серед поганських племен дулібів і бужан – жителів древньої Волині.

Волинська земля, як відомо, знаходилася на торговому шляху "із варягів в греки", отже купці із Візантії і Херсонеса, а з ними і християнські місіонери були першими проповідниками тут віри Христової.

Офіційно християнство, як нова релігія, введена на Волині просвітителем Русі святим рівноапостольським князем Володимиром. На честь його було збудовано (чи перейменоване) місто Володимир-Волинський, як опора проти ворогів і як центр церковно-релігійного просвітництва.

В усі часи історичного розвитку людства релігія була або визначальним, або невід'ємним чинником у процесі державотворення.

Сьогодні ми стали не лише свідками, а й учасниками відродження незалежної Української Православної церкви, церкви національної, церкви, за яку гинули люди впродовж її тисячолітньої історії, церкви, важлива роль якої полягає не лише в гармонізації стосунків у самому Православ'ї, але і в національно-державному відродженні.

Ми повинні повернути із забуття духовні фортеці українського православ'я – монастирі, яких в XII-XVI ст. на Волині й Поліссі в цілому було більше сімдесяти. Однією із таких духовних фортець є Свято-Троїцький монастир в Межирічі, що поблизу Острога.

Межиріч – одне із стародавніх поселень Волині, розташоване поблизу Острога. Точна дата заснування Межиріччя невідома, але його зручне розташування свідчить про те, що в домонгольську епоху тут було поселення оборонного характеру. А знайдені знаряддя праці свідчать про те, що ця місцевість була заселена ще в епоху неоліту. В період Київської Русі через Межиріч проходив торгівельно-стратегічний шлях з Києва на Волинь і далі – в Західну Європу.

В письмових джерелах Межиріч вперше згадується в XIV столітті. Назва села походить від місця його розташування: між річками Вілією та Збитенкою.

У стародавні часи на місці Межиріччя ріс густий, непрохідний ліс, серед якого на невеликому підвищенні знаходився невеличкий православний монастир з кількома ченцями. А в 1386 р. великий литовський князь Вітовт підтвердив права Федора Острозького на Межиріч, який на той час мав тут укріплений дерев'яний замок. В XV ст. князь Василь Острозький, якого називали Красним, побудував кам'яні стіни замку, а його син Іван – дерев'яну Троїцьку церкву, подібну до Богоявленського собору в Острозі. Крім цього він побудував школу, лікарню, друкарню, а в 1585 р. наділив монастир мастками: містечком Сураж, селами Турів, Оносковичі, Зеньки, Ізерно, Тетерів та іншими.

У XV-XVI ст. князі Острозькі багато уваги приділяли укріпленню своїх володінь. Саме в цей час і були збудовані різні кам'яні споруди у Межирічі. Комплекс монастиря був укріплений земляним валом, загальна довжина якого становить більше двох кілометрів. За переказами існував підземний хід, що з'єднував фортецю з оборонним укріпленням і замком Острога.

Грамотою польського короля Сигізмунда III від 18 лютого 1605 р. містечку Межиріч надано магдебурське право, яке дозволило проводити

в Межирічі великі ярмарки два рази на рік, недільні торги, побудувати ратушу, лавки та лазню.

Монастир був важливим осередком православ'я на Волині. Князь Януш Острозький, відступник від віри православної, у 1610 р. передає обитель в руки монахів католицького францисканського ордену. Саме в цей час розпочинаються нові роботи з перебудови храму на францисканський монастир. Були збудовані два корпуси монашеських келій з півдня та півночі від церкви, які мають на торцях по дві круглі триярусні вежі. Для оборони у всіх трьох ярусах веж були збудовані амбразури стрільниць. Під час визвольної війни українського народу 1648-1654 р. р. монастир і замок зазнали руйнації. За описом 1708 р. було зафіксовано початок руйнації земляних валів. 1809 р. монастир постраждав від пожежі. А в 1866 р. Свято-Троїцька церква і монастир були освячені і передані російською владою Православній церкві. Під впливом часу і неодноразових пожеж зруйнувався і двір Януша Острозького, який примикав до стін монастиря, від нього залишився лише комин печі. Вона служила для обігрівання охорони та розтоплення смоли, за допомогою якої відбивалися від ворогів, що підходили до земляних валів зі сторони Заславської брами.

Сучасний Свято-Троїцький монастир-фортеця в Межирічі є пам'яткою архітектури та належить до культурної спадщини України.

Комплекс монастиря складається з двох корпусів келій, надбрамної дзвіниці, господарського будинку, чотирьох кутових веж, оборонних стін та Троїцької церкви.

Оздоба інтер'єру монашеських келій непогано збереглась. На першому поверсі знаходяться трапезна і бібліотека. На другому поверсі вздовж довгого коридору знаходяться самі келії, які з'єднуються з вежами. В тих місцях, де коридор другого поверху безпосередньо стикається із Троїцькою церквою, були проходи на ходи, але під час неодноразових реставрацій і перебудов, як церква так і корпус келій не зберегли свого первинного вигляду. На подвір'ї монастиря знаходяться колодязь та одноповерхова будівля, зараз майже зруйнована. Колись тут мешкала прислуга, а підвал використовувався як продуктовий склад.

На диво гармонічними в пропорціях є стіни та вежі монастиря. Вони наче беруть монастир у свої багатовікові обійми. Товщина стін досягає 1,5 м, а висота – від 5 до 8 метрів. Стіни завершуються фігурними зубцями. Оборонні функції стін підсилюють також чотири кутові двоярусні з аттиком вежі, кожна з яких являє собою правильний шестикутник. Другий поверх веж має риси світської архітектури. Оборонні споруди не змінили головне призначення монастиря.

Триповерхова дзвіниця (1606-1610 р. р.) являє собою перебудовану надбрамну вежу. Перший поверх з'єднується із Троїцькою церквою галереєю. В церкві знаходиться кілька цінних виробів іконопису, один з яких – Ікона Божої Матері – головна святиня Межиріцького монастиря. Ікона візантійської роботи, написана в старовинному православному стилі на дошці, була подарована монастирю князями Острозькими.

Монастирське життя відновилося в 1991 р., монастир був відданий у розпорядження архієпископа рівненського і острозького Іринія.

Сьогодні в монастирі є діючий храм Пресвятої Трійці, п'ятикупольний із двома діючими приділами, один з яких во ім'я святих первоверховинних апостолів Петра і Павла і другий в ім'я Архангела Михаїла, і в братському корпусі теплий храм во ім'я Ікони Божої Матері "Воспінаніє". Цей храм був утворений в одному із приміщень корпусу, престол було освячено 28 березня 1993 р.

На території монастиря знаходиться Межиріцьке Духовно-Пастирське училище, яке було відкрите в 1994 р. при Преосвященному єпископі Анатолії, зараз в училищі нараховується 88 студентів. Монастирю передано всі будівлі, а також і територію яка і раніше належала монастирю. Тут знаходиться головна святиня – Ікона Божої Матері, названа "Жизнеподательница" і частина мощів преподобних Києво-Печерських чудотворців Ближніх печер.

-
1. Энциклопедический словарь. – Т.18а, Петербург, 1896.
 2. Історія міст і сіл УРСР. Ровенська обл. – К.: Головна редакція УРЕ, 1973.
 3. Памятники градостроительства и архитектуры Украинской ССР. – Т.3. – К.: Будівельник, 1986.
 4. Рычков П.А. Дорогами южной Ровенщины. – М.: Искусство, 1989.
 5. 1000-ліття Православ'я на Волині. – Дубно, 1992.
 6. Лесик О.В. Замки та монастирі України. – Львів: Світ, 1993.
 7. Рожко В. Православні монастирі Волині. – Луцьк: Настир'я, 1997.
 8. Осягнення історії (Збірник наукових праць). – Острог-Нью-Йорк, 1999.
 9. Поровський М. Роль церкви в становленні нації і держави // Волинь. – 1994. – 25 лютого.
 10. Бухало Г. Православ'я на Рівненщині (з історії Української національної церкви в області) // Вісті Рівненщини. –1992. –18 лютого.
 11. Степанков В. 1000-ліття Хрещення Волині //Волинь. –1992. –1 травня.

Гузенко Світлана,
Національний університет
"Києво-Могилянська Академія", Київ

Фамільні монастирі стародавнього Києва, збудовані Всеволодом і його нащадками

У час відбудови християнських святинь Києва зростає інтерес до їх історії. Особливу і на сьогодні найменш вивчену категорію православних осередків стародавнього Києва складають фамільні ("отні") монастирі, збудовані нащадками Ярослава у великокняжий період. Ґрунтовних комплексних досліджень цієї проблеми не велось.

Наше завдання – проаналізувати історичні відомості про монастирі, збудовані Всеволодом і його нащадками, порівнюючи повідомлення літопису з результатами новітніх археологічних досліджень та висновками, зробленими у публікаціях, що торкаються даної проблеми.

Найбільше церков і монастирів збудував Всеволод Ярославич (1078-1093) і його нащадки. Взагалі, Всеволодовичі мали славу покровителів церков і користувалися повагою з боку церкви й духовенства.

Всеволоду належить заснування **Михайлівського монастиря на Видубичах**. Існує гіпотеза, що перша церква тут була збудована ще за Святого Володимира митрополитом Михайлом. Літописна ж церква на Видубичах була заснована 1070 р. Всеволодом Ярославичем. Цю думку обґрунтував ще М.К. Каргер, який підкреслював, що існування поруч з Всеволодимом Видубицьким монастирем княжого Красного двору, котрий поставив князь Всеволод, не залишає сумнівів у тому, що цей монастир, як і ряд великих монастирів Києва XI – XII ст., був вотчинним (родовим) княжим монастирем.

Після заснування Видубицький монастир посів чільне місце серед сучасних йому обителів. Цьому звичайно сприяли його славні ігумени. На початку XII ст. Видубицький монастир стає одним із центрів літописання. Це пов'язано з діяльністю ігумена Сильвестра, автора редакцій "Повісті временних літ". У 1118 р. Сильвестр став єпископом у Переяславі, змінивши на цій посаді Лазаря, який також був до 1105 р. ігуменом Видубицького монастиря. Майже чверть століття єпископську кафедру у Переяславі утримували вихідці з Видубицького монастиря.

Монастир зажив слави видатної святині і приваблював до себе прочан. Діяльність його не припинилася і після Батисевої навали, про це є ясні повідомлення в джерелах.

Андріївський-Янчин монастир

Ще перед освяченням церкви Св. Михайла на Видубичах Всеволод заклав церкву Св. Апостола Андрія і при ній заснував жіночий монастир. Приводом до побудови монастиря було бажання княжої дочки Янки прийняти чернецтво. В монахині цього монастиря постриглася 1106 р. й інша дочка Всеволода Євпраксія.

Церкву св. Андрія було закладено в 1086 р. Завдяки старанням Янки монастир був заснований на суворих принципах чернечого життя і мав важливе суспільне і освітньо-культурне значення. При ньому було засновано першу на Русі школу для жінок.

На чолі цього жіночого монастиря стояли чоловіки-ігумени. Професор Є.Голубинський вважав, що це були не власне ігумени, а духівники князів. Але літописець розрізняє ігумена і духівника. Вірогіднішим є припущення митрополита Макарія, що на Русі жіночі монастирі іноді були підпорядковані віданню настоятелів чоловічих монастирів, які здійснювали в них і церковні служби. Така практика була запозичена з Візантії.

Андріївська церква слугувала фамільною усипальною роду Всеволода.

Спаський-Германіч монастир на Берестові

Князівське село Берестово виникло в X ст. Вперше згадується в 980 р. Особливого значення набирає берестовський княжий двір за синів Ярослава Мудрого. Берестово у другій половині XI ст. виступає офіційною резиденцією київських князів. Протягом XII ст. літопис повідомляє про Спаську церкву як про фамільну усипальню Мономаховичів.

На жаль, літописець не вказує дати побудови Спаського собору, дослідники ж визначають її по-різному. Одні вважають, що собор Спаса був збудований ще за Володимира Святого, інші відносили дату заснування церкви до часів Володимира Мономаха.

З літопису не видно, яким шляхом Спаський-Германіч монастир перейшов до рук Мономаховичів. Можна припустити, що або сам Володимир Мономах, або його син Юрій збудував тут Спаську церкву, що з перебудовами зробленими пізніше, існує й донині.

Спаський монастир і в подальшому перебував під опікою нащадків Юрія Долгорукого. Найвидатніших його ігуменів вони призначали на єпископську кафедру своєї Ростово-Суздальської землі.

Свідчення про Спаський собор в Берестові зустрічаються востаннє в літописній статті 1231р.

Федорівський монастир

Син Володимира Мономаха, великий князь Мстислав (1126-1133) заклав у Києві в 1129 р. церкву на честь св. Федора Тирона, ім'я якого він носив.

З літопису не видно, щоб князь заклав при церкві і монастир. Але після його смерті (1133) в 1146 р. монастир вже існував і у ньому прийняв схиму Ігор Ольгович. В житті ж Мстислава заснування монастиря приписується йому.

Очевидно, монастир був пошкоджений під час боїв 1240 р., 1259 р. Данило Галицький вивіз звідти найкраще церковне начиння для своєї церкви Іоана Златоустого в Холмі. Право для такого вчинку йому давало, звичайно, походження з роду Мстислава. Він був пра-правнуком засновника Федорівського монастиря. В ті часи вже не було серед живих жодного із старших нащадків Мстислава. Між тим, монастир його пра-прадіда, запустілий з часів монгольської навали, зберігав ще залишки своєї колишньої величі. Мабуть, монастир припинив своє існування після 1240 р.

Протягом всього свого існування монастир був фамільною усипальнею Мстиславичів.

У 1838р. на розі вулиць Володимирської і Житомирської було виявлено фундамент будівлі, складеної із квадратної цегли. За одностайною думкою дослідників, цей фундамент слід пов'язувати з Федорівським монастирем, закладеним великим князем Мстиславом Володимировичем в 1129 р.

Таким чином, у домонгольській період мережа релігійних осередків Києва значно збагатилася за рахунок княжих "отніх" монастирів. У цей період храмове будівництво було також справою переважно князів. У Києві з 18 новостворених кам'яних церков, засновники яких відомі, 12 були збудовані князями.

Серед фамільних монастирів, що з'явилися в домонгольській період, лише Золотоверхий і Видубицький проіснували до ХХ ст., від Кирилівського і Спаського збереглися храми з пізнішими перебудовами. Щодо решти, то питання їх локалізації залишається подекуди дискусійним. Очевидно, функціонували вони не далі ХІІІ ст., а потім поступово занепадали і не збереглися. Тому повідомлення про них перериваються з закінченням давньокиївського літопису. Вони мали характер своєрідних резиденцій-фортець місцевих князів у першопрестольному граді, деякі з них контролювали стратегічно важливі підходи до Києва. Яскравим прикладом такого монастиря-фортеці є Кирилівський монастир, який розташовувався на Дорогожичах, де відбувалися найзапекліші бої за Київ.

Храмове будівництво в цей час набуває фамільного характеру, що засвідчує подальшу феодалізацію давньоруського суспільства. Цьому періодові притаманне зростання впливу Церкви на всі сторони суспільного життя. Фамільні монастирі починають відігравати помітну політичну та ідеологічну роль, адже князі намагаються використати роль Церкви у своїх династичних інтересах. Вони дають чималі пожертви для своїх "отніх" монастирів. Собори "отніх" монастирів починають служити водночас фамільними усипальнями окремих князівських гілок.

Розумна Оксана,

Національний аграрний університет, Київ

**Українська проповідь XVII століття: розуміння місії
проповідника**

(за творами К.Транквіліона-Ставровецького)

Розмірковуючи про час і місце народження Слова, ми неодмінно приходимо до питання: чи може воно коли-небудь зникнути, "вмерти"? Найдавніші пам'ятки української філософської думки повторюють євангельську сентенцію: споконвіку було Слово, навіть Бог спершу був Словом, й сам ніби "виріс" зі Слова. (Отже, зазначимо принагідно, сама проблема розрізнення Слова і Бога такою постановкою знімається, їх запропоновано сприймати в нероздільній єдності – Слово-Бог.)

Нам важко збагнути своє майбутнє, все, що ми маємо, – наше минуле, яке неможливо збагнути поза Словом. "І ніщо, що повстало, не повстало без Нього, і життя було в Нім, а життя було світлом людей." Слово можна зрозуміти як універсальний шифр людської пам'яті, культури, самої людської сутності. Втілене у тексті, воно здатне оживити думки і почуття, що пережили в ньому тисячоліття.

Втім існують види слова і його промовляння, в яких живе якась інша енергетика. Цієї енергетики не здатен зберегти для нас текст, для її відтворення необхідне спілкування душ, їхня пряма спадкоємність. До цих сакральних видів мовлення належать замовляння, молитви, проповіді.

Проповідництво, як явище християнського світу, було започатковане самим Ісусом, коли Він обходив міста галілейські, сповіщаючи Благу звістку, навчаючи і творячи дива. З метою проповідувати Євангеліє Христос посилає у світ дванадцятьох своїх учнів, названих апостолами. Вважається, що учнів Христових та їх перших наступників надихав у цій справі Святий Дух, тому вони не

потребували жодних вказівок, гомілетичних настанов. Хоча вже у Григорія Двоєслова знаходимо такі поради священику: вести зразковий спосіб життя, мати богословську освіту, наполегливо готуватися до кожного виголошення проповіді. Збігли століття, й гомілетика ствердилася як наука, виробивши свої, специфічні вимоги до проповіді й методу її складання.

В Україні традиції проповідництва сягають часів Київської Русі. До нас дійшли "Слова" й "Повчання" давньоруських письменників, які здебільшого повторювали візантійських авторів. Як пише Д. Чижевський, оригінальні проповіді Київської Русі "Є лише дуже скромним доповненням до скарбниці візантійської гомілетики". З найвідоміших – проповіді Св. Феодосія та митрополита Іларіона. Новим етапом в історії українського проповідництва стає XVII ст., коли з'являється усне казання, що досі вважалося ознакою католицької та протестантської культур, але несправедливо, бо за часів первісної Церкви поширювалась саме усна проповідь. Тому й не дивно, що в українському релігійному середовищі, переважно православному та греко-католицькому, усна проповідь прищеплюється так важко і болісно. Ствердження її, як і ствердження уніатства, супроводжується утиском з боку церковних, як православних, так і католицьких ієрархів, що випали на долю багатьох найрозумніших і найбагатших духовно українських мислителів початку XVII ст. Один з них, Кирило-Транквіліон Ставровецький, часто згадує власне "пілігримство", вимушений блукати Україною, шукаючи підтримки у різних володарів. Леонтія Карповича було кинуте до в'язниці за участь у виданні "Треноса...", твору, що пережив чимало століть, дійшовши до нашого читача. Автора ж цього твору, М. Смотрицького, з ідеологічних переконань було анафемовано православними. За таких умов постають початки українського проповідництва, цілої культури, яка досягла свого розквіту в середині XVII ст., коли вийшла у світ праця І. Галятовського "Наука, або спосіб складання казання", підручник з гомілетики, що ознаменувало остаточне оформлення проповіді на українському ґрунті.

Ми й дошукуємося у текстах проповідей того, що могло б підказати нам, у чому священик і його прихожани вбачали призначення людини, що для них означало вірити і служити Богу.

Показовою з огляду на це є позиція Кирила-Транквіліона Ставровецького, який заклав початки друку проповідей в Україні. Звичайно, що письмове викладення проповідей не може донести до сьогоденного читача їх первісне звучання, бо саме красномовство проповідника справляло найбільше враження на слухача.

У витлумаченнях Євангелія Транквіліон виявляє хист письменника й сумління проповідника, пастира, який усвідомлює свій обов'язок й відповідальність за свою роботу перед людьми й перед Богом. Транквіліон бачить місію проповідника у тому, щоб застерігати людину від будь-яких духовних слабкостей, а найкращим інструментом для цього є проповідь. Письменник відстоює саме усне казання, апелюючи до Біблії. Він звертається до рядків Євангелія від Св. Луки, де оповідається, як Христос, прочитавши слова пророків, згорнув книгу і віддав слугі і "сівши, почав **із вуст** вчити людей міста Назарейського, а не з книги читати їм повчання."

Священиків, що трудяться в проповіді слова Божого зображено в душі Св. Писання. Такі слова змушують нас замислитися над українською інтерпретацією латинського слова *pastor*. "Священик" має трохи інакший відтінок – це не лише пастух і батько для своїх підопічних, – обов'язковим є визнання його причетності до "тайн Божих", а в Транквіліона це не лише причетність, а й участь.

У текстах багатьох українських церковних діячів культури бароко зустрічаємося з подібним розумінням посланців Бога на землі. Здається, що таке розуміння дозволяє авторам вільно тлумачити уривки зі Св. Письма, давати власні пояснення тим чи іншим подіям із життя Ісуса та апостолів. З одного боку, це наближало свідомість прихожан до того, щоб сприймати священика як богоподібну істоту, з іншого – спрощувало біблійні тексти, "олюднювало" персонажів Священної історії.

Як і всі першопрохідці, українські проповідники XVII ст. мали багато недругів, критиків, з точкою зору яких, ані Транквіліон-Ставровецький, ані його наступники, впевнені у своїй правоті, погоджуватися не збиралися. Їхня відповідь своїм недоброзичливцям далека від християнського ідеалу: любіть ворогів своїх.

У складних ситуаціях священнослужителі бароко, періоду, що часто стирав межі між земним і небесним, діяли як звичайні люди, далекі від ідеальних взірців, коли йшлося про захист власних інтересів. Вони просили допомоги у сильнішого – можновладних панів, церковних ієрархів, представників козацької старшини. Про це говорять присвяти: згадуване нами "Євангеліє учительное" К. Транквіліона-Ставровецького у чотирьох різних виданнях має присвяти князям – Ірині Могилянці-Вишневецькій, Михайлові Вишневецькому, Самійлові Йоакимовичу-Корецькому, Юрію Івановичу Чарторийському. Твори Галятовського, церковна діяльність якого більше орієнтувалася на Москву, присвячувалися і цареві Олексію Михайловичу, царівні Софії, гетьману Самойловичу, київському Митрополиту Гедеону Четвертинському,

архієпископу Лазареві Барановичу, єпископу Желіборському. Самі себе захистити проповідники могли лише словом (прохаючи у владних осіб підтримки як матеріальної – кошти на друкування книг або відкриття друкарень, так і політичної – захисту від ворогів, притулку). Про своїх нападників Транквіліон-Ставровецький пише так: "Як кроти у п'їтми застарілого безумства ховаються, не бажаючи обновитися, подібно до орла високогірного".

**Кульчинський Антон,
Національна академія управління, Київ**

Мовна проблема у богослужбовій практиці українських церков

Присвячується протопресвітеру
о. Сергію (Кульчинському).

Ісус Христос казав, що правдиве Богочитання не буде обмежене місцем, обрядами одного якогось народу, з другого ж боку, він подав науку, що правдиве богочитання повинно бути висловом внутрішнього настрою душі людини, а не бути зовнішнім почитанням тільки устами та словами (Мф. 15, 8-9). Зовнішнє, без участі серця, вшанування Бога тільки словами та устами Господь назвав марним (Мф. 15, 8-9)

Така наука Ісуса Христа про правдиве вшанування Бога поряд із використанням живої народної староармейської мови і залишений апостолами заповіт іти по всьому світові і проповідувати Євангліє всім народам — наперед вказували, що проповідування християнства та Богослужіння будуть національними в кожного народу, що в майбутньому не буде якогось одного релігійного центру з однією мовою для проповіді та Богослужіння, як то було за часів Христа.

Якби мало бути по-іншому, чому ж тоді Ісус не навчив усіх говорити однією мовою?

Звичайно, всім зрозуміло, що скільки існує людей, скільки ж думок, ідей та бажань. І з'являються люди, які починають вважати всі мови, окрім своєї еретичними. Зокрема, Папа Георгій VII спланував створення на землі всесвітньої держави під найвищою зверхністю папи. З погляду свого космополітичного римського ідеалу, Григорій вороже ставився до всіх національних проявів у житті Церкви. Внаслідок таких поглядів і спрямувань Григорій VII в 1080 році визнав латинську мову незмінною богослужбовою, єдиною, яку можна використовувати для

потреб церкви. Такого погляду дотримувалися й наступники папи Григорія.

Але були й інші люди, які намагалися сповідувати традиції св. Апостолів. Історичним подвигом св. братів Кирила і Мефодія, була їхня діяльність у Моравії в 862 р. Принесені ними писання та книги вражали новизною та здавалися "дарунком з неба". Зібралися учні. Замість проповіді на німецькій мові і богослужіння на мові латинській, св. брати проповідували і правили церковні служби на рідній слов'янській мові. Сорок місяців тривала діяльність св. братів.

Проходить певний час, і вже письмо церковно-слов'янського Богослужіння стає застарілим і незрозумілим. В чому справа? Який парадокс? Воно вражало своєю новітністю, в порівнянні з незрозумілим латино-німецьким. У різні часи у різних народів з'являються різні форми вираження нових ідей. Чудовим прикладом є трьохперстний хрест. У цій зовнішній формі виразу думки, або краще сказати — в цьому обряді ми сповідуємо свою віру в те, що Бог один і Бог є св.Трійця, що Син Божий зійшов на землю, прийняв тіло, і вбавив нас через хрест, і, що ми повинні все робити в ім'я Боже. Але цей чудовий обряд на заході отримав зовсім іншу форму. Я маю на увазі, що до XVI ст. католики, покладаючи на собі хрест, клали руку спочатку на праве плече, а потім на ліве, а тільки Папа Пій V змінив цей обряд (1565-1572 рр.), тобто католики почали класти хрест спочатку на ліве плече, а вже потім на праве.

Та форма виразу думок Богослужіння, яку дали св. брати, їх учні та наступники не може бути віковичною. Наприклад, свідоцтво єпископа Феофана, архієпископа Никанора і митрополита Антонія (Храповицького) про незрозумілість Богослужіння.

"Наскільки наше Богослужіння", незрозуміле, що внаслідок незрозумілості воно залишає душу без плоду (I. КОР. 14,14). Про це ж свідчать найбільш освічені російські святителі. Так знаменитий товмач Св. Письма єп. Феофан писав :

"Наші богослужбові співи усі повчаючі, високодумні і величні. У них вся богословська наука і християнська мораль, і уся втіха, і усі страхіття. Хто уважний до них, той зможе обійтися без всяких інших учительних книг. А між тим більша частина таких співів є незрозуміла. А це позбавляє наші церковні книги того плоду, який вони могли б видавати. Тому новий переклад є необхідним."

Писалося це в ті часи, коли в Росії був розквіт шкіл, де навчали церковно-слов'янської мови. Не тільки народ, але навіть і пан-отці не розуміють церковних співів. Про це цілком виразно свідчить митрополит Антоній : "Спробуйте, – каже він, – хоч би у студентів семінарії

поспитати перекладу молитов "Свете тихій", "Иже Херувимы", "Правило Веры", "Волною Морскою", "Любити ибо нам", дуже мало бесідників зуміють це зробити."

Всі розуміли, що потрібні зміни, добре розуміли це тодішні заступники православної церкви, для яких були дорогі інтереси Православ'я, тому вони намагалися впроваджувати переклади Св. Письма та Богослужіння на загальнозрозумілу мову. Вони бачили який успіх мають протестанти, що стали у своїй проповіді та Богослужінні на народний ґрунт. З огляду на це, небезпека загрожує православній Церкві з боку протестантства.

Логічним закінченням моєї доповіді повинні були б стати висновки, які вказали б, що треба робити для подолання обговорених проблем. З іншої точки зору, це було б занадто просто, тому я подаю проект ухвали V комісії Передсоборного зібрання. Такий проект досить чітко висловлює позицію, обґрунтовану професором Кобрином щодо мови Богослужіння в Автокефальній Православній церкві у Польщі.

1. Православна Церква в Польщі затримуючи у своєму Богослужінні церковно-слов'янську мову, дозволяє своїм вірним, згідно з заповідями Христа, св. Апостолів, і св. Отців, згідно з практикою і звичаями Східної Церкви, згідно з Постановою св. Синоду. від 03.09.1924 р. ради зміцнення та успіху віри Христової, вживати в Богослужінні, нарівні з цією мовою, своїх живих народних мов.

2. У місцевостях, заселених українським народом, дозволяється відправа Богослужіння в українській мові; в місцевостях з населенням – у білоруській мові, рівно ж як у чеських парафіях – у чеській мові, в польських парафіях – у польській мові.

3. Українське богослуження. Заведене уже в багатьох українських парафіях, залишається без змін.

4. Дальніше впровадження українського Богослуження, замість слов'янського, дозволяється вищою церковною владою, якщо про це буде подано їй заяву на письмі, підписану двома третинами якої будь парафії.

Отже, ці резолюції цілком можна використовувати і в наш час. Наприклад, там де проживає більша кількість росіян — треба служити російською мовою, а де є більшість українців — українською мовою. Тобто, відповідно до тієї чи іншої меншини треба використовувати мову, яка зрозуміла для тієї меншини. Такі тези дуже активно використовував у своїй богослужбовій практиці протопресвітер о. Сергій. Будучи в Росії, частину молитов виконував на сучасній російській мові. за що прихожани були дуже вдячні.

**Карсим Інна,
аспірант Київського національного університету
ім. Т.Г. Шевченка, Київ**

До історії Подільського Єпархіального історико-статистичного Комітету і давньосховища при ньому (1865-1921 рр.)

У другій половині XIX ст. в Україні виникає ряд церковно-історичних та археологічних комітетів і товариств, котрі об'єднували багатьох відомих учених і церковних діячів. Ці комітети і товариства зробили вагомий внесок у розвиток церковної археології, церковно-археологічного музейництва, краєзнавства, сприяли збереженню пам'яток старовини.

Серед таких установ: Церковно-Археологічне Товариство, музей при Київській Духовній Академії, Полтавський Церковний Історико-Археологічний Комітет з давньосховищем при ньому, Чернігівська церковно-археологічна комісія при єпархіальному давньосховищі, Волинське Церковно-Археологічне Товариство також з давньосховищем та деякі інші. Але перша церковно-археологічна установа в Україні була створена у 1865 р. в Кам'янці-Подільському. Спершу вона мала назву Комітет для історико-статистичного опису Подільської єпархії. Через декілька років його було перейменовано в Подільський Єпархіальний Історико-Статистичний Комітет. Його метою було вивчення місцевої церковної історії та збирання старожитностей. Головою Комітету був єпископ Подільський.

У 1891 р. Комітет нараховував 7 почесних членів, 34 дійсних і 22 члени-"соревнователі". Завідуючим справами Комітету був М.І. Яворовський, секретарем – священик Є.І. Сіцинський, котрий також завідував церковно-історичним давньосховищем (тобто церковно-археологічним музеєм) і єпархіальною бібліотекою. Членами Комітету також були М.І.Городецький, М.О. Грейма, С.С. Дложевський, священик А.Оппоков, протоієреї П.Орловський, А.Павлович, М.Сімашкевич, Т.Біленький, священик С.Лобатинський, М.І.Яворовський, І.Є.Шипович, Є.Васіневський, В.Пясецький. Почесним членом Комітету був відомий учений, секретар Церковно-Археологічного Товариства при Київській Духовній Академії М.І.Петров.

1-23 вересня 1903 р. указом Св. Синоду на прохання єпархіального єпископа Комітет було реорганізовано у Подільське Єпархіальне Історико-Археологічне Товариство, яке проіснувало до 1921 року. Комітет і Товариство видали 12 випусків "Трудов" (1876-1916), що

містили багато церковно-археологічних й історичних матеріалів. Там були вміщені описи церковних бібліотек, ікон, картин, церковного начиння храмів Поділля, які на сьогодні втрачені назавжди. Також публікувалися статистичні дані про Подільську єпархію – її управління, установи, духовні навчальні заклади, монастирі, парафії, церкви і церковно-парафіяльні школи. "Труди" містили публікації із сучасного життя Подільської єпархії, і з її історії (історії релігійного життя Поділля, історії місцевого духовництва), і взагалі з історії Поділля, зокрема, з історії цехів на Поділлі, громадського життя, та ін.

Членами Комітету були створені програми збирання історико-археологічних даних про Поділля для поповнення історико-статистичних описів церков Подільської єпархії. Багато уваги приділялося вивченню історії унії на Поділлі. В "Трудах" публікувалися наукові описи предметів, котрі зберігалися в єпархіальному давньосховищі. Аналогічні матеріали публікувалися у "Подольских Епархиальных Ведомостях", що їх також видавали Комітет і Товариство.¹

Церковно-історичне давньосховище при Подільському Комітеті було засноване у 1890 р. Воно розміщувалося у верхній галереї Кам'янець-Подільського кафедрального собору. Давньосховище мало три відділи – бібліотеку Комітету, архів і речові пам'ятки – церковні старожитності, начиння, ікони, плащаниці, світські портрети, фотографії, малюнки. Вже через два роки після відкриття давньосховища у ньому налічувалося 1196 одиниць зберігання – 421 книга з історичної тематики, 80 стародруків і церковно-богослужбових книг, 33 рукописи, 8 грамот, 69 антимінсів, 60 хрестів та інших предметів церковного начиння, 32 ікони й плащаниці, 14 світських портретів, 330 гравюр, малюнків і фотографій, 7 географічних карт, 142 пам'ятки первісного суспільства.

Члени Комітету не лише збирали й зберігали старожитності, а й вводили пам'ятки давньосховища до наукового обігу. Так, членом Товариства М.Сімашкевичем був складений "Опис церковно-богослужбових книг, що належать Подільському Єпархіальному Історико-Статистичному Комітету", опублікований у першому випуску "Трудов". У десятому випуску був опублікований "Опис стародруків музею Подільського Церковного Історико-Археологічного Товариства (194 книги).

Цікавою була історія колекції стародруків давньосховища. Вона складалася з книг, що їх пожертвували приватні особи, або переданих з церков Подільської єпархії. Але найбільше книг надійшло з архіву місцевої духовної Консисторії, куди ці стародруки надійшли у 60-х роках ХІХ ст. від священників-благочинних. Влада розпорядилася вилучити з церковного вжитку уніатські богослужбові книги, і серед них – багато

православних видань. Не всі стародруки, котрі надійшли до Консисторії, потрапили потім до давньосховища. У 1875 р. члени Історико-Статистичного Комітету вирішили розглянути й описати зібрання стародруків Консисторії. Цим зайнявся член Комітету, вчитель Кам'янець-Подільської гімназії Т.І. Біленький.

Незабаром кімната, де знаходилися стародруки, знадобилася Консисторії, і було віддано розпорядження про її негайне звільнення від книг. Книги перевезли до місцевої семінарії, де за браком місця їх склали у підвальному поверсі по сусідству з приміщенням служителів. Служителі, вважаючи старі книжки нікому не потрібними, частину книг продали, а частину використали для розпалки. Коли члени Комітету отямлися, то на складі була знайдена вже незначна кількість книжок, котрі перенесли до семінарської бібліотеки, де вони й залишилися. Потім з'ясувалося, що у 1875-1879 роках з Консисторії перевезли не всі книги до семінарії, а деяку частину залишили в архівних приміщеннях Консисторії, і ці книги у 1896-1897 роках передали до давньосховища. Серед втрачених книг були й рідкісні видання.

Таким чином, члени Подільського Церковно-Історичного Комітету багато зробили для вивчення історії єпархії – церковної і світської, зокрема, історії унії; для збирання і публікації церковно-історичних пам'яток і документів, котрі також стосувалися історії краю; для систематичного збирання і публікації статистичних даних про Подільську єпархію. Керівним органом по утворенню УАПЦ з 1919 по 1921 рік була Всеукраїнська Православна Церковна Рада (ВПЦР) на чолі з Михайлом Морозом і прот. Василем Липківським. З самого початку своєї діяльності Рада перебувала в стані тривалого конфлікту з тихонівським єпископатом в Україні. Головним об'єктом суперечки став собор Св. Софії Київської, де у 1919-1929 рр. розміщувалася ВПЦР, яка стала на ґрунт радянського законодавства і зареєструвалася на підставі Закону про відокремлення Церкви від держави. Виходячи з цього, Софійський собор було передано в користування не керівництву РПЦ в Україні, а Всеукраїнській Спільноті Православних Парафій, статут якої був затверджений Київським Губвиконкомом (Постанова № 754 від 10 липня 1919 р.). При соборі розмістилась ВПЦР, її президія та ревізійна комісія. Дозвіл на це було надано радянською владою (лист за № 2974 від 23 серпня 1919 р.). Вперше українську службу в соборі Св. Софії Київської було відправлено 12 липня 1919 р на день Св. Апостолів Петра і Павла. До ВПЦР від цієї парафії увійшли Михайло Мороз, о.Василь Липківський, о.Нестор Шараївський, Григорій Вовкушевський, Микола

Пивоваров та ін. Задля задоволення потреб у приміщеннях та друкуванні видань ВПЦР, в своєму листі до Відділу Народної Освіти Київського Губревкому від 27 січня 1920 р. за № 13 Михайло Мороз звертався з проханням дати дозвіл на скликання Собору, надати приміщення колишньої Київської Духовної Академії при Братському монастирі на Подолі, що знаходилася у розпорядженні відділу Народної освіти разом з шкільним майном для утворення вищої української Духовної школи, де будуть готуватися члени причту, співаки. До питання про утворення духовної академії ВПЦР поверталася неодноразово, але ж саме радянське законодавство весь час стояло на перешкоді організації духовно-навчального закладу. Напередодні відкриття Всеукраїнського Собору УАПЦ 14-30 жовтня 1921 р., М.Мороза 20 вересня 1921 р. було викликано до Харкова, де він дав підписку про недопущення "антирадянських" постанов на майбутньому Соборі. Йшлося про скасування рішення, прийнятих на травневому Соборі Київщини, щодо організації церковних шкіл при кожній парафії, вищих катехизаторських шкіл, заснування Всеукраїнського церковно-історичного музею для збирання матеріалів з історії Церкви. Планувалося влаштування богословської бібліотеки ВПЦР і з цією метою передачі до майбутньої бібліотеки книжок, які вилучені радянською владою як "тенденційні" . Але цією підпискою Мороз змушений був відмовитися від здійснення цих проектів. Незважаючи на несприятливе ставлення влади до проектів створення духовних шкіл, ВПЦР не припиняла процес підготовки священицьких та диригентських кадрів для УАПЦ. Збереглися Протоколи засідань викладачів та нарад лекторів Пастирських курсів за червень-листопад 1921 р. Серед викладачів були майже всі засновники УАПЦ та міські науковці – о. Н. Шараївський (Голова курсів), о. К. Соколовський (секретар), Г. Стороженко, Д. Ходзицький, В. Данилевич, Л. Старицька-Черняхівська, М. Старицька, о. Н. Ковальський (інспектор) та інші . Для іспитів до вступу на Пастирські курси було запропоновано наступні предмети: 1) погляд на сучасний церковно-визвольний рух в українській Церкві, 2) завдання українського церковно-визвольного руху, 3) завдання священика на селі. Передбачалося створення 2-х груп слухачів – дяківська та священицька. Зазначалося також, що після закінчення курсів надається свідоцтво, але не гарантується посада. В якості оплати за навчання слухачам пропонувалося заплатити грошима, або натурою – 3 пуди борошна, 5 фунтів жирів або інших продуктів по вартості . На засіданні від 23 червня 1921 р. вирішувалося багато питань,

пов'язаних з діяльністю курсів. Урочисте відкриття з відправою молебну було заплановано на 3 липня 1921 р. Ввечері того ж дня о 6 год. вечора в Івано-Богословському приділі Св. Софії В. Чехівський читав першу лекцію на тему про завдання Пастирських курсів. У засіданні від 30 вересня 1921 р. було складено розклад занять і призначено викладачів: о. Василь Липківський (Св. Письмо Старого Заповіту, Літургіка, Канонічне право); Володимир Чехівський (Св. Письмо Нового Заповіту, Філософія релігії); о. Нестор Шараївський (догматичне і моральне богослів'я), Михайло Мороз (сучасний устрій Української Церкви), о. Ксенофонт Соколовський (Українська церковна історія); композитор Памфіл Демуцький (церковне співання); Василь Щербаківський (церковне мистецтво), о. Никанор Ковальський, Л. Старицька-Черняхівська, С. Тимченко (богослужбова мова); М. Старицька (церковна декламація) та ін. Засідання ради лекторів відбувалися регулярно і вирішували звичайні для духовно-навчального закладу проблеми: успішність слухачів, організація навчального процесу, зміни в розкладі. Заняття відбувалися в аудиторіях при Іллінській церкві (на розі вул. Безаківської та Жилянської). Для курсантів також було обрано виконавчу раду з числа студентів, представника з якої було делеговано до Ради лекторів. Перше загальне зібрання слухачів курсів відбулося 5 липня 1921 р. Наприкінці 1921 р. інспектор о. К. Соколовський подав план діяльності Церковно-Просвітницького відділу ВПЦР, де запропонував низку заходів щодо поліпшення організації навчання кандидатів у священники УАПЦ та утворення постійно діючих духовних шкіл. Після закриття владою цих курсів у 1922 р., УАПЦ не мала постійної можливості підготовки та навчання кандидатів на священників. Тільки у грудні 1927 р. це питання знову було піднято перед владою. З заявою до НКВС УСРР звернулися члени ВПЦР Л. Юнаков, Я. Чулаївський та Л. Карпов, в якій йшлося про надання дозволу на відкриття "Богословника" (Богословської Академії УАПЦ). До заяви додавалися Статут та перелік навчальних програм. Відсутність у складі засновників "Богословника" митрополита УАПЦ о. Василя Липківського пояснюється його повним відходом від діяльності УАПЦ після II Всеукраїнського Собору УАПЦ 1927 р. Серед викладачів майбутньої Академії вказані новообраний митрополит УАПЦ о. Миколай Борецький, К. Малюшкевич, Й. Оксіюк, Н. Шараївський, Ф. Сергієв, К. Кротевич. Серед інших викладачів – В. Чехівський, П. Гончаров, П. Стеценко, М. Гайдай та ін. Запропонована ВПЦР програма навчання в Духовній Академії та короткотермінових диригентських

курсах за змістом практично не відрізнялася від програм духовних навчальних закладів. Відмінним було запровадження до вивчення відсутніх до того "українознавчих" напрямків – історія українського церковного письменства, богослужбова мова (українська), ті розділи вивчення історії церковного співу, які стосувалися української традиції ("Київське знам'я", Львівський ірмологій, київські співці ХУІІ ст., творчість счасних українських композиторів УАПЦ 20-х рр.)

¹ Див. Труды Подольского Церковно-Исторического Комитета. – Каменец-Подольский. – Вып. 1. – 1876; Вып. 2. – 1878-1879; Вып. 3. – 1887; Вып. 4. – 1889; Вып. 5. – 1891; Вып. 6. – 1893; Вып. 7. – 1895; Вып. 8. – 1897; Вып. 9. – 1901; Труды Подольского Церковного Историко-Археологического Общества. – Каменец-Подольский. – Вып. 10. – 1904.

**Гандзій Надія,
Інститут економіки і права "Крок", Київ**

Жіноче чернецтво в Україні: історія і сучасність

В умовах загального піднесення релігійності в Україні швидкими темпами відроджується і розвивається чернецтво, як чоловіче, так і жіноче. В Києві сьогодні все частіше можна побачити черниць двох найбільших діючих монастирів: Флорівського Вознесенського і Свято-Покровського. Відроджується і Введенський монастир на Печерську. Серед убраних в черничий одяг жінок молоді стає все більше і більше. Що змушує жінку залишити світ та присвятити себе духовному служінню Богу? Чернецтво – покликання чи випадок в житті жінки?

Отже, завдання роботи: дослідження причин виникнення, розвитку і відродження жіночого православного чернецтва на прикладі жіночих монастирів Києва та Вінниччини.

Проблема появи чернецтва до цього часу залишається не зовсім дослідженою. Історики окремо розглядають проблему виникнення чернецтва в західнохристиянській і східнохристиянській традиціях. Таке розмежування здається цілком виправданим у зв'язку з тим, що на Заході і на Сході церква в період середньовіччя відіграла дещо різну роль. Для західного чернецтва з самого початку стали притаманними такі риси, як колективні форми чернецтва, сувора дисципліна, сильна орієнтованість на господарську діяльність. Ці риси сприяли тому, що виникли великі об'єднання монастирів, на базі яких з'явилося орденське чернецтво. Уже на прикладі ХІ ст. можна говорити про те, що монастирі на Заході

перетворились на сильну опору влади папи Римського. Східна церква одразу виступила лояльною по відношенню до світської влади. Остання, у свою чергу, забезпечувала духовну монополію прийнятій версії християнства. Прикладом, що підтверджує цю думку, є прийняття і становлення християнства в Київській Русі. Якщо ми досліджуємо деякі причини виникнення чернецтва, було б доцільно зупинитись, зокрема, на причинах поширення жіночого чернецтва в Київській Русі. З точки зору автора, це було пов'язано з особливостями статусу жінки за часів Київської Русі.

На думку митрополита Іларіона (І. Огієнко), в часи Київської Русі жінка могла реалізуватись у суспільній діяльності лише ставши черницею. Прикладом цього є діяльність княжни Анни Всеволодівни. Цей факт спростовує досить поширену точку зору про те, що до монастиря вступали тільки "зламани душі" – часто вступали туди і душі сильні й великі, бо поза монастирем в ті часи вони не мали поля для своєї діяльності.

Звичайно, досліджуючи причини утворення чернецтва, окремо слід було б наголосити на сучасному періоді. Прагнучи дати відповідь на питання: "Чому жінка сьогодні приймає постриг?", автор провів невелике опитування серед черниць у монастирях: з 210 респондентів 52% – вважають це своєрідною втечею від життєвих проблем; 33% вважають це потребою душі і 14% – вважають це випробуванням власної сили волі.

Зупинимося на описі видів чернечого життя, що дається в листах одного з найвидатніших діячів української православної церкви XVIII ст. старця Паісія (Петра Величківського). Очевидно, що для жіночого чернецтва України характерним є колективний спосіб життя. Випадки самотництва є поодинокими (засновниця Китаєвського монастиря, яка видавала себе за чоловіка). Вивчаючи матеріали з історії Спасо-Преображенського жіночого монастиря Мур-Куриловецького району Вінницької області, вдалось познайомитись з рукописом життя ієромонаха Агафодора (Шумянського Андрія), що помер 1962 р. Його життя і діяльність – яскравий приклад старців. Старці були і серед жінок. Так, старицею прийнято називати засновницю Свято-Покровського жіночого монастиря в Києві велику княгиню Олександрю Романову.

Сьогодні в Києві діючими є Флорівський Вознесенський і Свято-Покровський жіночі монастирі. Отже, і основна увага в роботі буде приділена історії заснування, діяльності і відродженню цих монастирів.

В Києві Флорівський жіночий монастир був одним із центрів духовного життя. Флорівський монастир пишається своїми черницями. Серед них черниця Нектарія, в миру княгиня Наталія Борисівна Долгорукова, дочка відомого фельдмаршала графа Бориса Петровича

Шереметьєва. Її чоловік Іван Олексійович Долгоруков був страчений за доносом Бірона в часи царювання Анни Іоанівни. У Флорівському монастирі матушка Нектарія працювала над своїми відомими "Записками (Н.Б.)", в яких зобразила широку панораму життя в період правління імператриці Анни Іоанівни. Слід вважати, що перший мемуарний твір російської літератури, написаний жінкою, створений у Києві в стінах Флорівського монастиря. Слід пам'ятати, що в стінах Флорівського монастиря жила і працювала послідовниця ідей о. Паісія (Петра Величківського) черниця Парфенія. Особливо хочеться підкреслити цей факт, тому що найчастіше наголошується на впливі о.Паісія на чоловічі монастирі. А в 1889 р. в Києві було засновано Свято-Покровський Київський жіночий монастир, один із центрів добродійництва. Між іншим, при лікарні цього монастиря був єдиний на той час в Києві флюорографічний кабінет.

Історія всіх українських жіночих монастирів має важливу особливість: кожен з них пережив другу історичну "руїну", але не кожен храм відроджений. Кращою в цьому плані була доля київських монастирів. Вони знаходяться в центрі уваги громадськості і відроджуються досить швидкими темпами. Але в областях України є святі місця, які залишаються "terra incognita" для держави. Автору вдалось дослідити деякі моменти історії одного з таких монастирів на Вінниччині – жіночого монастиря с. Галайківців Мур-Куриловецького району. Дослідження долі цього монастиря досить складне, тому що матеріали з його історії фактично не збереглися. По крихтах, з допомогою настоятеля Свято-Преображенського храму с. Галайківці отця Феодосія вдалося зібрати до цього часу невідомий матеріал про монастир і долю його черниць. Це і реєстри черниць, і рукописи акафістів, складених ігуменею монастиря Софією Рачинською, і, звичайно життєпис людини дивовижної долі о.Агафодора (Шумянського А.Є.), що в роки сталінських репресій власними руками разом з жителями села відбудовував монастирі, і на його очах все відбудоване було зруйноване представниками влади.

Сьогодні, коли увесь світ святкує 2000-ліття християнства, коли відбуваються складні суперечливі процеси в християнській церкві необхідно звернути увагу на проблеми відродження монастирів, які зробили значний внесок у розвиток християнської церкви і є центрами духовності українського народу.

Християнство і жінка

Було б недоречно виокремлювати як тему для дискусії проблему "Християнство і чоловік". Оскільки "Християнство і жінка" звучить більш прийнятно, то ж можемо вважати, що така проблема існує. "Християнство і жінка" – тема широких гендерних та теологічних досліджень. Обмежуючись відведеним часом, зупинюся на таких моментах:

1. Християнство вкорінило у нашу традицію панування патріархату. Не можемо стверджувати, що з приходом християнства зник матриархат, це сталося навіть раніше. Проте постулати Святого Письма відкидають на маргінес жінку як особистість. Досить пригадати, що образ мужньої, активної, жінки не типовий для Святого Письма, а отже, небажаний. Здебільшого, жінка це – уособлення спокус, випробувань, усього темного, що є в долі чоловіка. У кращому разі, вона згадується, як доповнення, як окраса, до чоловіка.

2. Нині у світі поважно говорити про фемінізм як рух жінок до рівності з чоловіками. Християнство відіграло неабияку у цьому роль. Будь-який рух виникає як реакція на дискримінацію.

3. Бінарна опозиція "християнство/жінка" у своїй еволюції нагадує опозицію "політика/жінка", де спочатку жінка не мала жодного політичного права, а потому, з утвердженням певного політичного ладу, межі політичної діяльності для жінки розширювалися. Оцінюючи статус жінки у християнстві, можна сказати, що християнство має значний поступ: відношення до жінки змінилося, стало більш ліберальним. Проте дотепер пріоритетним правом чоловіка є виконання місії священнослужителя, священика (мова йде про католицизм та православ'я).

4. Яку роль відведено жінці у християнстві? Важко відповісти на запропоноване питання. Очевидно, що не першозначну: у більшості релігійних текстів (не залежно від часу їхнього написання) апелюють до чоловіків. Настанови, поради, не для жінок, бо вони за своєю суттю не надійні. Жінка – покірний виконавець вказівок, Волі Божої. Вона не може прислужитися Богові безпосередньо. Жінка приносить себе у жертву народові (Юдит), синові (Діва Марія), виявляючи таким чином покірність Господові.

5. Та незважаючи на деяку упередженість, християнство у контексті жіночої проблеми можемо трактувати як найліберальнішу монотеїстичну релігію, де жінці бодай частково дозволено на рівні із чоловіком змагатися за місце під Сонцем.

**Проляка Олександра,
Донецький державний інститут
штучного інтелекту, Донецьк**

Жінка в християнстві України

Мета доповіді – ґрунтуючись на етнографічній, науковій та релігієзнавчій літературі, показати місце жінки у християнстві України, визначити її значення в передачі духовних скарбниць народу, виявити її місце в українському суспільстві.

1. Зараз Україна переживає важкі часи. Триває зміна типів культурної орієнтації людини, що приводить до виникнення почуття втрати стабільності, почуття хаотичності навколишнього світу. Важливо пам'ятати, що сучасна культура кожного народу оформлюється, спираючись на досвід попереднього розвитку. Тому корисним для культури України сьогодні є звернення до багатовікових традицій духовності. У минуле відійшли старі ідеали, і тепер створюється нова система цінностей. У цій системі значне місце надається проблемі повернення людей до Бога та відродження національних традицій.

2. У процесі пізнання людиною навколишнього світу перший архетип, що формується у дитини, – архетип матері. Кожну велику людину народила та виховала жінка. Вона і в минулому і тепер посідає значне місце у житті всього людства. Жінка закладає основу особистості.

3. Між учнів Ісуса Христа були жінки з дітьми. Він розмовляв з жінками незалежно від їх соціального положення та відношення до них суспільства (самарянка, блудниця). Марта та Марія часто приймали Христа у себе вдома, слухали його вчення. Марія Магдалина перша дізналася про воскресіння Ісуса. Отець Олександр Ельчанинов зазначає: "Тільки в християнстві жінка стала рівною чоловікові". У Приповістках 31:10-11 говориться: "Добру жінку хто знайде – ціна її вища за перли. Серце чоловіка її сподівається на неї та не залишається без нагороди."

4. Віра в Україні завжди мала велике значення. Народ був письменним та добре знав Біблію. Жінки не були винятком. Першою найбільш відомою християнкою в Україні була княгиня Ольга. Про значення жінки у християнстві нашої країни свідчить той факт, що Божа Мати є заступницею України. Діва Марія дуже почиталася козаками в Запорізькій Січі, хоча жінок вони туди не пускали. Християнство в Україні мало свої особливості. Після того, як основна маса народу прийняла християнство, воно дуже довго не було державною релігією (Князівство Литовське, Річ Посполита). Воно стало народною релігією. Треба зазначити, що, на відміну від Росії, де християнство було більш

аскетичним, в Україні це була релігія життя, воно було направлене не на потойбічне життя, а на те, як прожити це. Держава не формувала догматів віри, християнство з'єдналося з залишками язичницьких вірувань, пам'ять про які була ще свіжою. Це є також особливістю українського християнства.

5. У традиційному суспільстві України жінка посідала важливе місце, хоча офіційно вона була підкорена чоловікові. У народі казали: "Жінка за три кути хату держить, чоловік – за один". Іноді жінка ставала головною у великій українській родині. Втручання чоловіка у справи жінки громадською думкою не схвалювалося. Жінка мала деяку матеріальну незалежність, мала свою спадщину, яка не об'єднувалася з господарством чоловіка. Жінка керувала господарством, доки чоловік був на заробітках чи на Січі. Чимале значення жінка мала як духовний лідер сім'ї. Жінка формувала суспільну мораль, вона виховувала дітей на своїх засадах, які базувалися на християнській моралі. Також треба пам'ятати про такий феномен України, як українська відьма. Вона займала значне місце у житті кожного села. Відьма була подругою, знахаркою, ворогом усього села, водилася з нечистою силою, але ходила в церкву молитись Богові. Іноземці, які бували в Україні, зазначали, що тут панували звичаї, які не є типовими для християнських країн.

6. Після опрацювання етнографічної, релігійної літератури можна зробити висновок, що християнство України мало свої особливості, а жінка в ньому посідала значне місце.

**Никоряк Володимир,
Чернівецький національний університет
ім. Ю.Федьковича, Чернівці**

Деякі питання генези українського християнства

Генеза християнських общин на теренах сучасної України обіймає період з кінця I ст. до IV ст. Спочатку християнство проникло на Кримський півострів, де були різні етноси і автохтонне населення. Потім воно поширилось на Північне Причорномор'я, що зазначає апостол Павло в посланні до Колосян, де говориться, що в Христа немає різниці між євресем, еліном, скитом, вільним чи рабом (Кол. 3, 11).

Як нам відомо, на території Кримського півострова знаходилось Боспорське царство, де в столиці Пантікапеї, як засвідчують надписи, була іудейська синагога, що датується 57 р. та 59 р.¹ Із Святого Письма

ми бачимо, що апостольська проповідь поза Палестиною спрямовується у ті місця, де жили іудеї, тобто у діаспору. У своїй праці В.В.Болотов поділяє апостольські місії на кілька груп, одна із найбільших, на думку дослідника, – понтійська, і основним її регіоном проповідницької діяльності було Боспорське царство, де проживали компактно іудеї. До цієї групи входили апостоли Петро, Андрій, Варфоломей, Матфей. В їх сферу діяльності входила і Велика Скіфія.²

Євсевій Кесарійський пише, що у Сцитії проповідував християнство апостол Андрій, брат Петра. Про те, що апостол Андрій проповідував у Сцитії, свідчить Епіфаній Кипрський IV ст., Евхерій Ліонський V ст. та інші. У монологах імператора Василя II (976-1025) записано про трьох мучеників Інна, Рима й Пінна, що були родом із Сцитії (Скіфії). Вони були учнями апостола Андрія, навчали скитів і багатьох охрестили.

Епіфаній розповідає, що ап. Андрій побував у Боспорі, Керчі та Херсонесі. Крім того, Епіфаній сам обійшов усе узбережжя Чорного моря від Синопа до Керчі був у Теодосії та Херсонесі. Сам чув місцеві оповіді про апостола Андрія від жителів цих міст.³

Після проповідей Святого Андрія у Херсонесі з'явився ще один видатний діяч ранньохристиянської Церкви, третій єпископ Риму Климент I. До Херсонесу цей римський первосвященик був засланий з численними учнями у 98 р., за навернення у християнську віру членів імператорської родини Нерви. Стародавні джерела фіксують цікаву обставину, коли Климент прибув до Херсонесу, він знайшов там функціонуючу християнську общину. Звісно, що ця община могла бути заснована Андрієм.⁴ За припущенням Евсахієвича, Климент I застав у Херсонесі велику громаду християн – близько двох тисяч вірних Христовій науці. Про те, що в Херсонесі наприкінці I ст. н.е. було поширене християнство говорить у путівниках "Херсонес Таврійський". Археологи відкрили на території колишнього Херсонесу більше 70-х мурованих церков, що свідчать про значне поширення християнства. Звісно ці церковні споруди збудували Климент I і його учні, що говорить в "Житті Климента I".

Окрім Кримських міст-держав, де вже існували християнські громади, християнство проникало на терени сучасної України в III ст. н.е. від готів. На початку IV ст. н.е. остготи поширили християнство між вестготами, осередком яких була сучасна Бессарабія. Є історична довідка, що готський єпископ Теофіл брав участь у першому Вселенському Соборі в Нікеї в 325 р. Припускають, що його єпархія знаходилась у теперішній Бессарабії. Наступником Теофіла був

Ульфїлій, йому приписується винайдення готського письма і переклад на готську мову Св. Письма.⁵

Через деякий час Ульфїлій приймає аріанську ересь, тому вестготи у 375 році помандрували на Захід і були там розсадниками цієї ересі. Але проходячи землями антів, можливо, що вестготи заснували серед антів християнські общини. Як зазначає, у своїй праці К. Панас, що за допомогою археологічних розкопок на території сучасної Східної Галичини знайдено руїни церкви, що датується III-IV ст. н.е.⁶

Отже, християнство проникло на терени сучасної України у часи апостольських місій Св. Андрія, Петра та інших, до кінця IV ст. християнство було поширено на Кримському півострові, Північному Причорномор'ї, можливо, серед антів, що мешкали на території сучасної Західної України. Це дало змогу обробити ґрунт для остаточного прийняття християнства у IX-X ст.

¹ Павленко Ю.В. Дохристиянські вірування давнього населення України. – К., 2000. – С.197

² Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви: В 4-х т. – М., 1994. – Т.2. – С.248

³ В.Євстахїєвич. Початки християнства на українських землях.// Народна творчість та етнологія. – К., 1998. – № 4. – С.17

⁴ Б.М. Боднарюк. Перші общини християн. / Збірник наук.пр. Чернівецького університету. – Чернівці, 2000. – Т. 3. – С.113

⁵ І.В. Нагаєвський. Початки християнства; В.С. Крисачекно. Українознавство: Хрестоматія-посібник. У 2-х кн. Кн.1. – К., 1996. – С.326

⁶ К. Панас. Історія Української Церкви. – Львів, 1990. – С.5

**Буяр Марія, Ситько Юрій,
Юридичний інститут Тернопільської академії
народного господарства, Тернопіль**

Основні погляди на соціальну доктрину православ'я

Темою цього виступу є розгляд статей із книжки "Соціальна доктрина церкви" (Львів, 1998). Ми не рецензуватимемо книгу, а спробуємо окреслити основні тенденції формування концепції православної соціальної доктрини. Наш вибір ґрунтується на тому, що православна соціальна доктрина тільки формується, а також на тому, що історично більша половина України перебуває під впливом Православної Церкви.

Православна Церква неохоче визначає свої погляди на проблеми суспільного життя. Як зазначає ігумен Веніамін (Новік), офіційна

(ортодоксальна) православна точка зору на це питання ще не сформувалася.¹ Критиці потенційних основ такої доктрини присвячена значна частина статті о. Веніаміна. Основними рисами таких поглядів – назвемо їх православно-фундаменталістськими – о. Веніамін вважає: 1) відсутність національної філософської та богословської традиції в російському православ'ї (погляди таких постатей, як П.Флоренський, С.Булгаков, О.Мень часто визначають як неправославні); 2) російський націоналізм чи патріотизм, що підміняє Бога; 3) антиінтелектуалізм; 4) стихійний спиритуалізм та трансценденталізм; 5) обрядовір'я, та незрозумілість богослужіння для широкого загалу. Майже ці самі зауваження до Російської Церкви висловлював ще Максим Грек. Зараз ці погляди поширені серед православних мирян та ченців і навіть серед ієрархів. Наслідком цих поглядів може бути обскурантизм, дистанціювання від соціальних потреб та ненависть до "неортодоксальних" точок зору, що ґрунтується на націоналізмі (теорія "третього Риму"), а не на богословському підґрунті.

Фундаменталізму в РПЦ протистоїть прокатолицький (прозахідний) напрямок (який не відкидає ідей і російських "богоискателів"), яскравим прикладом чого є стаття ігумена Веніаміна. Спираючись на російських філософів, о. Веніамін ставить питання у соціально-етичній площині. Він відзначає необхідність "соціального примирення" на основі церковної концепції історії (відзначимо оригінальність поглядів о. Веніаміна, що вважає за потрібне "обмежити есхатологічні настрої", оцінюючи такі настрої як несуттєві для церковної концепції історії). Оригінальне тлумачення апофатизму дозволяє о.Веніаміну висунути тезу про ненормативність церковної соціальної доктрини і протиставити йому твердження про певну нормативність катафатичної доктрини (на наш погляд, така точка зору є суперечливою). О. Веніамін, відверто апелює до енцикліки "Sollicitudo rei socialis" та "Катехізису Католицької Церкви" і висуває ідею "солідарності" (як синонім до "соборності"² як основну для можливої соціальної доктрини Церкви.

Протилежною за поглядами є праця Олів'є Клермана. Хоча Клерман схиляється до етичного погляду на проблему, але він переносить питання у площину суб'єктивної екзистенції. Такий погляд більше відповідає традиціям французької філософії, і перетинається в деяких моментах з основами російського "почвенництва", до якого Клерман хоче наблизитися. За допомогою богословської термінології він висловлює постмодерністську ідею підкорюючої природи влади (що далеко від ідей симфонії держави та церкви, чи "третього Риму"). Протистояти владі, на його думку, має Церква, керуючись Христовим прикладом підкорення і

здійснюючи "владу віри та покори". Визначивши богословське підґрунтя стосунків влади та Церкви, Клерман пропонує заходи, що реалізовували б ці погляди. Треба постійно надавати матеріальну допомогу в межах соціальних утворень (які він розуміє дуже широко: від села до Сходу-Заходу) без огляду на релігію тих, кому вона надається. Важливим автор вважає ідеологічний вплив, що мають релігійні еліти різних конфесій на політичні процеси (головна роль приписується православним ченцям). Третім способом Клерман вважає культурний вплив, який здійснюють віруючі, що екзистенціально відчують страх перед "князем світу цього" і надихаються ним для творчості, яку автор статті розглядає як форму побутового мучеництва.

Ще однією точкою зору на православне вирішення проблеми є погляд Хрїстоса Яннараса. Цей богослов працює в контексті Вселенських соборів і ставить питання в онтологічному плані. Яннарас спростовує західну ідеологему абсолютної рівності людей, протиставляючи їй ідею онтологічної унікальності будь-якої особи (поняття "особа" він трактує ширше від "людини"). Основою поведінки будь-якої особи Яннарас вважає любов, яка витікає з сутності Бога як каузального начала світу. Отже, в основі суспільства як явища лежить любов ("стосунки осіб, кожна з яких відмовляється від екзистенціальної самодосконалості, щоб існувати виключно як стосунки самовідданості щодо інших осіб"³), яка відображається в свободі як потребі у спільному функціонуванні і здатності жертвувати заради цього. Онтологічне розуміння матерії як потенційної форми дозволяє Яннарасу трактувати соціальну діяльність як втілення духовного (змістовного) у матеріальному (формальному). Отже, цей погляд протистоїть фундаменталізму, з його майже даоською бездіяльністю та толстовським "непротивленням злу".

Відзначимо, що вплинути на соціальні процеси в Україні можуть тільки фундаменталістські погляди через широке поширення у православного населення. Але цей вплив не може стати значним, оскільки православний фундаменталізм прагне до обскурантизму і соціальної індиферентності. Але він може створити проблеми із самоідентифікацією православних українців, оскільки включає елементи російського націоналізму. Точку зору О.Клермана можна розглядати як ізоморфну фундаменталізму з тією різницею, що вона пересаджена на французький "грунт". Разом вони переорієнтовуються від суто православного і, навіть, загально-християнського до оригінально-російського. Ці точки зору протистоять погляду о. Веніаміна, який відверто орієнтується на католицизм. В разі посилення наряду, що його представляє о. Веніамін, може виникнути проблема самоідентифікації самої РПЦ взагалі. Точка зору

Х. Яннараса хоч і може за певних умов консолідувати суспільство навколо Церкви і запропонувати йому продуктивні соціальні ідеали, але об'єктивних умов для її поширення в Україні ми не бачимо (вона протистоїть фундаменталізму, заперечуючи спіритуалізм, і ґрунтується на традиції, розуміння якої вимагає інтелектуальних зусиль).

Ми вважаємо, що зараз в Україні нема умов для істотного впливу православної ідеології на суспільні процеси. Якщо ж в Україні і можливий соціальний вплив релігії, його слід очікувати з Заходу – від католицизму та греко-католицизму.

¹ Новік В. Соціальна проблема в російському православ'ї // Соціальна доктрина церкви. – Львів: Свічадо, 1998. – С. 178-214.

² Там само, С.212.

³ Яннарас Х. Поняття "економіка" та його ідеологічні інтерпретації // Соціальна доктрина церкви. – Львів: Свічадо, 1998. – С. 113.

**Недавня Ольга,
Інститут філософії імені Г.С. Сковороди
НАН України, Київ**

Українці в Римо-Католицькій Церкві: завойовані чи завойовники

За роки незалежності України, коли велике число симпатиків українського православ'я та греко-католицизму посилено сперечаються стосовно "якнайприроднішого" релігійного вибору української нації, помітна частина їх співвітчизників, зокрема українців, стають неофітами римо-католиками.

Таке рішення породжує багато питань: чому? як? для чого? В популярних публікаціях і дискусіях конфесійно заангажованих чинників, а також в академічних працях спеціалістів, присвячених проблемам релігійно-церковного розвитку України, часто звучить гідна поваги турбота про національне самозбереження українців у рамках римо-католицької церковної традиції. Це занепокоєння присутнє й у дослідженнях науковців, що навіть визнають переваги нинішнього католицизму взагалі, а також у греко-католиків. Для перших, не завжди вільних від дії антикатолицьких фобних стереотипів великоросійського або "атеїстично-православного радянського" кшталту, та нині обмежених браком засобів у "польових дослідженнях", феномен українців в РКЦ часом уявляється сумнівно виправданим історично й малозрозумілим, навіть трохи

підозрілим в сучасності. Греко-католики, звісно, дещо болісно сприймають перевагу українських неофітів римо-католицької, а не їх конфесії.

Щоб підійти до розуміння цього, як може здатися, казусу в релігійному житті України, варто приглянутися до умов і чинників духовно-релігійних шукань в Україні кінця ХХ століття.

У постатеїстичній Україні кількість "невоцерковлених" українців та представників інших національностей, які вже в другому-третьому поколінні практично не беруть участі в церковному житті будь-якої конфесії, достеменно ще ніким не порахована, однак за найоптимістичнішими підрахунками вони складають не менше половини населення держави, причому їх число стрімко збільшується з Заходу на Схід України. Нині чимало з них є "вільними пошуківцями". Поки традиційні Церкви домовляються та полемізують про свої права на їх евангелізацію, а нові християнські течії та різні екзотичні релігії несуть їм своє бачення шляху до Бога, багато хто з цих потенційних неофітів шукають такий шлях для себе на власний розсуд.

Взагалі, межа II-III тисячоліття н.е. характеризується поширенням "християнського вільнодумства". Ось як оцінює пов'язані з цим явищем нові можливості для "пошуківців" Президент Української Асоціації релігієзнавців А.Колодний: "Християнство нині постає як своєрідний "духовний супермаркет". Якщо донедавна ще можна було якось обмежити поінформованість особистості лише тією конфесією, до якої вона належить і яка є в традиції певної країни, то нині зростають можливості культурних обмінів, вторгнення засобів масової інформації в духовне життя практично кожного, коли можна прийняти на свій екран і на своїй же мові передачі про різні релігійні течії і церкви, відчуті їх переваги і обмеженості, з'явилася можливість провести у своїй свідомості певну конвергенцію релігій".¹

Треба мати на увазі: хоч світогляд цього нині "пошукового" контингенту однозначно не окреслився вчорашньою офіційною ідеологією і пропагандою, що їх люди думаючи сприймали часто критично аж до "з точністю до навпаки", все ж останні роки обсяг і характер інформації про різні Церкви були далеко не спільномірними. Так, відомості про УГКЦ поза Галичиною за радянських часів зводилися до викривальних статей час від часу в пресі – стосовно чергової перемоги над "зрадниками народу", "фашистськими запродавцями". Звичайно, ідеологічний офіціоз також не жалував РКЦ, якщо і пропускав якусь історичну чи сучасну інформацію стосовно неї (в книжках, фільмах тощо), то це були переважно примітивні й у цивілізованому світі давно пережиті викриття інквізиції, процесів "проти науки", або ж – критика "клерикального

антикомунізму". Але залишався потужний опосередкований канал знайомства з РКЦ, навіть якщо й зауважуваний, проте недоступний для перекриття цензурою: великий масив плодів одухотвореної західним християнством (історично перш за все католицизмом) культури. Це й численні книжки з життя європейських народів, як правило наявні в бібліотеках, міста і речі, люди і їх ідеї, витворені, розбудовані, виховані цією культурою – а вони ж бо були присутні не лише по той бік "залізної завіси". Звісно, мало хто піднімався до свідомої рефлексії, де б досягнення речників європейської цивілізації, чи то "буржуазної Європи", пов'язувалися з вихованням у певній духовній традиції (де ще й вирізнялася б оцінка католицьких її основ). Однак на інтуїтивному рівні цей зв'язок ймовірно фіксувався.

Водночас за радянських часів, поруч з не надто продуктивною, але все ж суттєвою атеїзацією населення, в цілому зменшилася його толерантність до православної Церкви, з "верхів униз" поставленої на службу комуністичній владі, з "низів нагору" приреченої на обмежену освіту та "мінусовий" розвиток, старіння й маргіналізацію. Протестантизм же був представлений в СРСР досить переконаними, але на загал не надто переконливими адептами, чії привабливі риси сімейних працелюбних чесних людей затьмарювалися їх вимушено низькою освітою та сектантським способом життя, вже не кажучи про паплюження їх радянською пропагандою.

Відтак в умовах вражаючого розширення інформаційного простору та відкриття реальної, хоч ще може й недосконалої релігійної свободи, набуті раніше малоусвідомлені, нехай обмежені або дещо романтизовані уявлення про католицизм, могли актуалізуватися, розширюватися й поглиблюватися. Якщо в когось було присутнє подібне "потенційне" культурне підґрунтя, то плідним насінням могли ставати різноманітні, так чи інакше доступні багатьом зустрічі з католицизмом: священником, родичем, другом, католицьким храмом чи організацією, католицькою країною, друкованим виданням, сайтом в Інтернеті тощо. Адже – подобається це комусь визнавати чи ні – матеріалізована інформація про католицизм приваблива, професійно подана, соціально спрямована, його світські адепти в основному ревні, порівняно релігійно обізнані, церковно активні й суспільно "благополучні" люди, а висока кваліфікація священників з огляду на сказане і на найбільшу кількість католиків серед віруючих землян не потребує окремого доведення.

Який би не був шлях українців до РКЦ, що сучасні неофіти знаходять в цій Церкві? Хто – богослов'я, що століттями не припиняло, а прискорювало свій розвиток, інтелектуальну філософію, хто – практичне

втілення досить дієвої соціальної доктрини: соціально спрямовану духовну працю й допомогу різним віковим, професійним тощо категоріям віруючих, хто – прозорий обряд та реально можливі й привабливі для сучасної людини духовні настанови, хто – можливість духовного виховання, цікавого дозвілля й гідного спілкування для своїх дітей, підлітків. Очевидно, наявні проблеми "вживання" українців в РКЦ перекриваються цими "відкритими" позитивами, особливо завдяки тому, що діяльність Церкви при теоретично обґрунтованій, все більше практикованій інкультураційній поставі сучасної роботи римо-католицького кліру, відбувається з врахуванням українських традицій та великою мірою відкрита до збагачення живою творчістю українських вірних.

Відтак тенденція певної "українізації" РКЦ в Україні має вагомий шанс продовжуватися й підсилюватися, ілюмінувати інші дисгармонійні моменти, ставати дедалі більш визначальною в розвитку Церкви та помітніше реалізовувати свій потенціал тому, що, по-перше, має історичні передумови: відповідність західної (європейської) духовної орієнтації культурним архетипам українців, ідентичним культурним архетипам їх католицьких сусідів Східно-Центральної Європи), по-друге, тому що вона відповідає настановам аджорнаменто, інкультурації та нової євангелізації, відповідає стратегічним загальним інтересам РКЦ, по-третє, через поповнення Церкви українськими неофітами. Приток останніх може зростати внаслідок збільшення доступності інформації у світових масштабах, появи можливостей порівняння РКЦ з іншими церквами й релігійними організаціями в Україні на тлі поступу свободи совісті; послаблення з приходом нових, неупереджених поколінь полонофобії як відлякуючого від католицизму чинника, а також через відштовхуючий чимале число українців від православ'я його розкол, а надто його нерішучість послідовно проводити відповідну потребам часу модернізацію та українізацію, що виходила б за межі фольклорної архаїчної обрядовості.

Отже, якщо українців римо-католиків й можна назвати завойованими, то "завойовані" вони не чужою, не ворожою їм духовною традицією. Вони ж є "завойовниками" – завойовниками в цілому конструктивного і перспективного для українців духовного шляху. "Боротися" ж їм у цьому "завоюванні", що триває, доводиться не стільки з можливими збитками свого вибору в Церкві, скільки поза нею – з історично вичерпаним стереотипом про латинізацію, за своє право вибору поєднання національного, духовного, культурного самовизначення.

¹ А.Колодний. Проблеми і перспективи християнства ХХІ ст. // Християнство: контекст світової історії і культури. Наук. збірник. – Київ, 2000. – С. 48

Мадей Наталя,

Львівський національний університет ім. І. Франка, Львів

Уніатські церкви Середньої та Південної Європи

В Європі існує багато уніатських церковних інституцій, які умовно можна розділити (в залежності від їхнього юридично-канонічного статусу) на три групи:

1. Верховні архієпископства – у справах самоуправління користуються тими ж правами, що і патріархальні церкви. Статус верховного архієпископства серед європейських уніатських церков має лише УГКЦ.

2. Митрополії – в цих церквах папа користується патріаршою владою, ці церкви не мають власного синоду: румунська церква, рутенська церква.

3. Інші церкви "sui iuris" (свого права) – для цих церков Папа римський використовує владу обох гілок митрополії і патріархату:

- Єпархія Крижевці;
- Болгарська церква;
- Греко-еллінська церква;
- Італо-Албанська;
- Словацька церква;
- Угорська церква;
- Білоруська церква.

Болгарська церква

В XIX столітті, коли боротьба за здобуття релігійної незалежності від константинопольського патріархату досягла апогею, деякі впливові православні болгари Константинополя почали обговорювати плани укладення унії з Римом як єдиного способу вирішення їхньої проблеми. 1861 року болгари послали делегацію до Риму на чолі з архімандритом Йосифом Соколовським на переговори з папою. Ці переговори були успішними. В квітні 1861 року папа Пій IX висвятив Соколовського на єпископа і титулував його Архієпископом болгарських католиків візантійського обряду.¹ 1871 року було утворено Болгарський Православний екзархат. Ця подія поклала край окатоличенню. За часів комуністичного режиму болгарська католицька церква зазнала переслідувань. На відміну від інших уніатських церков Східної Європи, болгарська церква не була ліквідована. Після падіння комуністичного режиму болгарсько-католицькій церкві повернули деяку частину її власності. На сьогоднішній день болгарська католицька церква налічує 20 000 вірних, очолює яких Христо Проїков, апостольський екзарх католиків візантійського обряду в Болгарії.²

Угорська католицька церква

Більшість вірних цієї церкви не є угорського походження – це в основному християни інших національностей, які оселилися в Угорщині. Внаслідок турецького вторгнення у XV-XVI ст. серби, русини, словаки і греки втекли в цю область. Багато з них перейшли на сторону католицької церкви та все-таки зберегли православну традицію. 1900 року група угорських візантійських католиків звернулась до папи Лева XIII з проханням заснувати власну єпархію і залишити угорську мову літургійною. Виконавши це прохання лише частково, папа заснував в 1912 році єпархію Хайдудорога для угорських уніатів. З 1968 року влада єпископа Хайдудорога поширилась на всіх уніатів Угорщини. На сьогоднішній день угорська уніатська церква нараховує 280 000 вірних, які проживають в Угорщині. Очолює їх Шилард Керештез, з 1988 року – єпископ Хайдудорогу і апостольський адміністратор Міскольц. Резиденція єпископа – місто Нйрегаза.³

Словацька католицька церква

Релігійна історія візантійських католиків у Словаччині тісно переплетена з історією рутенської церкви. Ужгородська унія 1646 року була фактично одноголосно прийнята на усій території, яка зараз є Східною Словаччиною. Після завершення першої світової війни більшість візантійсько-католицьких рутенців та словаків опинились у складі Чехословаччини. В квітні 1950 року, невдовзі після встановлення в Чехословаччині комуністичного режиму, в Пряшеві було скликано синод з п'яти священників і великої кількості мирян. На цьому синоді було підписано документи про асиміляцію союзу з Римом і перехід під юрисдикцію Московського Патріархату. Ситуація з так званими "православними" словаками тривала до 1968 року, коли під впливом "Празької весни" на чолі з Александром Дубчеком колишнім католицьким парафіям дозволили повернутись до католицизму, якщо вони цього прагнуть. Це була одна з кількох Дубчевих реформ, які пережили радянську експансію 1968 року. На сучасному етапі загальна кількість словаків-уніатів становить 238 тисяч, причому 30 000 проживає в Канаді. Очолює Пряшівську єпархію єпископ Ян Гірка, повний титул якого – єпископ Пряшева і католиків візантійського обряду.⁴

Румуно-католицька церква

В XI ст. Трансильванія (Семиг'р'я), в якій більшість населення були православними румунами, стала частиною Угорщини. У такій ситуації єдиним реальним шансом на покращення становища вважалась унія з Римом. В 1698 році трансильванський митрополит Афанасій проголосив унію з Римом, офіційно вона була затверджена синодом єпископів в 1700 році.⁵

Після першої світової війни Трансильванія була приєднана до Румунії, тут румуно-католицька церква отримала такі ж права, як і православні віруючі. Взяття влади комуністами мало фатальні наслідки для уніатської церкви. В жовтні 1948 року було скликано синод уніатських священників в Клой-Напока; на цьому синоді унію з Римом визнано недійсною і проголошено возз'єднання з Румунською православною церквою. Після 40 років підпілля румуно-католицька церква була знову дозволена – в січні 1990 року рішення синоду 1948 року були визнані недійсними. На сьогоднішній день румуно-католицька церква (самоназва – "Румунська церква в унії з Римом") налічує 1,5 млн. вірних, які проживають в Румунії, США і Канаді. Очолює церкву Лучіан Мурасан, митрополит Фагарасу і Альба-Юліє, резиденція митрополита знаходиться в місті Блей.⁶

Русино-католицька церква

Наприкінці XI століття більша частина Карпатської України увійшла до складу католицької Угорщини. Серед українців постійно проводилась місіонерська робота, результатом якої було укладення в 1646 році унії. На відміну від Берестейської унії, цей союз був проголошений 63 священниками Мукачівської єпархії під головуванням католицького єпископа Егера. Після першої світової війни Закарпаття перейшло до новоутворених Чехії і Словаччини. Частина русинів-католиків приєдналися до православної церкви, однак більшість залишились уніатами. Внаслідок другої світової війни більшість території ввійшла до складу УРСР. Як і всім іншим уніатам, русинській церкві за часів радянського режиму не залишалось нічого іншого, як проголосити в 1949 році ліквідацію унії та інтеграцію в Російську православну церкву. Після падіння комуністичного режиму серед русино-католиків розпочався процес відновлення, і в січні 1991 року була знову заснована єпархія Мукачево. Велика кількість русинів наприкінці XIX – початку XX століття переселились до Америки, створивши там свою власну церковну структуру. На сьогоднішній день в США проживає 20 000 вірних, об'єднаних в 4 єпархії, очолює їх митрополит з резиденцією в м. Пітсбург (Пенсильванія). Залежність діаспорних русино-католиків від єпископа Мукачево тільки номінальна. На даний час русино-католицька церква нараховує 520 000 вірних, які проживають в основному на території України, очолює їх мукачівський єпископ (з резиденцією в Ужгороді) Іван Семеді.⁷

¹ Oriente cattolico. Cenni storici e statistiche.- Citta del Vaticano, 1974. – 857p., С.184

² Robertson G.R. The Eastern Christian churches.- Roma: Orientalia Christiana, 1993. – 193p., С.157

- ³ Dietmar W. Winkler. Die Ostkirchen. Ein Leitfaden. – Graz: Andreas Schnider-Verlagsatelier, 1997. – 176 s., С.112
- ⁴ Robertson G.R. The Eastern Christian churches. – Roma: Orientalia Christiana, 1993. – 193p., С.160
- ⁵ Oriente cattolico. Cenni storici e statistiche.- Citta del Vaticano, 1974. – 857p., С.270
- ⁶ Dietmar W. Winkler. Die Ostkirchen. Ein Leitfaden. – Graz: Andreas Schnider-Verlagsatelier, 1997. – 176 s., С.107
- ⁷ Там само, С.304

**Туз Наталя,
Львівська богословська семінарія
Церкви християн віри євангельської, Львів**

П'ятидесятницька церква в сучасній Україні

П'ятидесятництво – невід'ємний елемент історії християнства. Йдеться про чи не найдинамічніший релігійний рух, роль якого в усьому християнському світі невинно зростає. В деяких країнах кількість п'ятидесятників у десятки разів більша, порівняно з іншими протестантськими церквами. Звичайно, п'ятидесятницький рух не виник раптово, а мав істотні історико-релігійні передумови. Центральна ідея руху про те, що Ісус Христос через Дух Святий хоче жити у кожному християніні, неодноразово проголошувалась впродовж багатовікового існування Церкви¹, починаючи вже з перших років її заснування.

Як оформлений релігійний рух п'ятидесятництво виникло на ґрунті баптизму, наслідуючи принципи віросповідання та культу пізнього протестантизму. Вже у першій третині ХХ ст. ця конфесія за кількістю прихильників випереджала адвентизм і майже впритул підійшла до баптизму. Сьогодні п'ятидесятництво – одна з впливових протестантських церков світу.

Вагомі позиції посідає конфесія й на релігійному атласі України. П'ятидесятництво багатоманітне, охоплює цілу низку напрямів і союзів, церков і об'єднань. До найпоширеніших течій в Україні відносяться християни віри євангельської (ХВС), християни євангельської віри (ХЄВ), котрі складають класичну традицію в п'ятидесятництві. Основних догматичних засад конфесії дотримується також ціла група молодих відгалужень, яких прийнято називати неоп'ятидесятництвом. До цієї групи можна віднести такі течії, як християни віри євангельської в дусі апостолів, п'ятидесятники-сіоністи, п'ятидесятники-суботники, а також найбільш молоді харизматичні групи.

Домінуючим елементом п'ятидесятницької віри є прагнення святості життя. Основний наголос робиться на видимому фізичному зціленні, а також на хрещенні Святим Духом, що виступає свідченням переживання людиною Божої благодаті, яку вона отримує внаслідок свого навернення. П'ятидесятники наголошують також на необхідності роботи Святого Духа через дари як у житті окремої особи, так і всієї церкви.

П'ятидесятники часто спілкуються з віруючими інших релігій і невіруючими і прагнуть християнського взаєморозуміння, єдності у Христі. При цьому вони виходять із загального протестантського принципу: "Високо цінувати те, що нас з'єднує з іншими віросповіданнями, не вважати ніколи менш важливим те, що нас розділяє".²

¹ Цопфи Я. На всякую плоть. – ФРГ: Jaspis Druck. – С.11.

² Савченко П.Д. Сравнительное Богословие. – ФРГ: Библиейская Миссия, 1991. – С.11.

**Ананьєва Олена,
Севастопольський військово-морський
інститут ім. П.С. Нахімова, Севастополь**

Християнські церкви в процесі становлення громадянського суспільства в Україні

Історично склалося так, що до середини ХХ століття українська національність фактично й офіційно ототожнювалася з греко-католицькою і православною конфесіями, відокремлюючись від угорської, словацької, польської національностей, представники яких належали традиційно до інших конфесій. Тут основну роль грала не підпорядкованість конфесії, а літургійна мова. Саме обряд і літургійна мова визначали національну ідентичність і ставали елементом національної самосвідомості. Тому істотна різниця обрядів римсько-католицької і греко-католицької конфесій, за якою стояли і різні культурні традиції, виступала бар'єром міжконфесійних контактів.

Греко-католицька і православна конфесії, генетично виходячи з єдиної християнської церкви часів Київської Русі, успадкували, незважаючи на канонічну відмінність, фактично єдиний візантійський обряд і церковно-слов'янську літургійну мову. Тому перехід із греко-католицької або православної конфесій у римсько-католицьку означав розрив з українською (російською) мовно-культурною традицією і вів

поступово до втрати національної української ідентичності і подальшого отождолення з іншою нацією.

До початку XIX століття на західноукраїнському етнічному кордоні існували греко-католицькі єпархії, західна межа яких відповідала в основному західним межам української етнічної території. Однак у результаті антиукраїнських акцій стосовно організації релігійного життя протягом двох століть Україні так і не вдалося повною мірою домогтися національної єдності і перебороти регіональне розшарування. Таким чином, можна констатувати, що Україна як етнічна цілісність протягом цього часу не стала конфесійною цілісністю. Богословська відчуженість, часткова адміністративна підпорядкованість конфесій закордонним центрам, що перешкоджали формуванню автономних церковно-адміністративних структур, обумовили розвиток вузькорегіональної національної, а з ним і вузькоспрямованої громадянської свідомості, а це в цілому привело до посилення етнокультурного поділу регіонів і окремих областей і послабило внутрішнє прагнення нації до єдиного громадянського становлення, що особливо проявилось у віддалених від центру регіонах, де населення в основному є етнічноукраїнським.

Крім того, формування громадянського суспільства в умовах впливу на цей процес діяльності різних конфесій багато в чому залежало від міжконфесійних відносин, які відрізняються в Україні великою складністю, здійснюючи помітний вплив на хід етнічних, громадянських і політичних процесів. Очевидно, що в Україні процеси мовного і політичного становлення української нації ще не завершилися. У цьому відношенні в релігійній ситуації в Україні особливо помітна конфесійна строкатість серед родинних релігійних напрямків, є різкі, генетично обумовлені територіальні контрасти за конфесійною приналежністю населення.

Відповідно до існуючих традицій, в Україні тепер домінують християнські конфесії. Однак за останні роки зросла кількість нехристиянських общин, що пояснюється прагненням деяких національних меншин (євреїв, кримчаків, караїмів, кримських татар) відновити традиційні релігії і новим богошуканням частини української інтелігенції, що виявляється в широкому поширенні деяких модернових східних культів, які, відокремившись від їхніх філософських початків, у моральному, соціально-політичному і навіть у правовому відношеннях часто мають руйнівний характер щодо суспільства.

Особливо складна ситуація порівняно з іншими релігійними напрямками склалася в українському православ'ї. Православ'я представлене трьома конфесіями, причому в кількісному відношенні

домінують православні общини промосковської орієнтації. Відбулися зміни й у структурі християнських общин. У цілому зросла доля общин греко-католицької церкви й особливо швидкими темпами зростала кількість общин Союзу євангельських християн-баптистів і родинних із ними протестантських формувань. У цілому протестантські конфесії в Україні значно швидше розбудовують свої структури, ніж православні і греко-католицькі конфесії. Крім того, дослідники релігії і релігійних відносин відзначають активне поширення впливу римсько-католицької церкви. Користуючись пріоритетною підтримкою Ватикану, римсько-католицька церква протягом останніх років зуміла організувати стільки нових общин, що їхня загальна кількість уже перевершила кількість общин Української автокефальної церкви.

У зв'язку з конфесійною розмаїтістю в міжетнічних і громадянських відносинах виникає багато негативних моментів. Сам факт, що представники одного народу відносяться до декількох конфесій, зустрічається досить часто, однак, у сучасній Україні ситуація ускладнюється наявністю конфліктів між цими конфесіями і суспільним протистоянням, що виникає на цьому ґрунті.

В Україні об'єктивно є дві найбільш численні конфесійні групи (греко-католики і православні, підпорядковані Московській патріархії), що відносяться до певних регіонів, відношення між котрими і визначають напрямок розвитку і національних, і громадянських процесів у перспективі.

Хоча в Україні загалом, особливо серед інтелігенції, громадянська свідомість стоїть вище конфесійної, усе ж те, що великі територіальні групи населення ототожнюються з певними конфесіями, є причиною регіональної громадянської відчуженості. Важливу роль у цьому відіграє також загальнокультурна й етнічна спрямованість конфесій. У цьому плані тільки Українські церкви у мовному, і в громадянському напрямку стоять на українських національно-державних традиціях. Українська церква Московської патріархії використовує в літургії російський варіант церковно-слов'янської мови, а в проповідях, навчальних установах, церковній літературі – переважно сучасну російську мову.

Досить впливова в Україні римсько-католицька церква, що, як вважається, не є церквою національною, привертаючи у свої ряди всіх тих, хто визнає духовну першість римського єпископа, за засобами впливу, складом духівництва є польською. В основному на космополітичних принципах заснована суспільна діяльність протестантських конфесій, організації Свідків Ієгови, які активно поширюють свій вплив, особливо на Волині й у Закарпатті.

Тобто можна визнати, що фактично жодна релігійна конфесія, крім Українських церков (а всі вони ведуть активну суспільно-політичну діяльність), не орієнтує населення в руслі побудови єдиного громадянського суспільства в Україні.

Дуже важлива проблема в діяльності конфесій у процесі побудови громадянського суспільства – наявність міжконфесійних конфліктів на рівні общин. За останні роки кількість таких конфліктів зменшилася, і на сьогодні вони мають тільки локальний характер. Важливу позитивну роль у їхньому скороченні зіграла українська інтелігенція, тому що для неї менш характерна конфесійна, а більше – громадянська свідомість.

**Можайкіна Олена,
Національний педагогічний університет
ім. М.П. Драгоманова, Київ**

Сімейне і християнське виховання як засіб попередження девіантної поведінки неповнолітніх

Дуже важливе значення для виявлення та попередження протиправної (девіантної) поведінки неповнолітніх має ранній досвід виховання дитини в конкретному культурному середовищі, сімейні традиції й емоційний фон ставлення батьків до дитини. Видатний етнограф і соціолог М. Мід, вивчаючи примітивні союзи, які затримались у своєму розвитку цивілізації, зробив дуже цікаві висновки.

В тих союзах, де дитина має негативний досвід, як правило, формуються негативні риси особистості.

Зовсім інакша картина спостерігається в союзах, де вся структура життя побудована на взаємодопомозі й кооперації, а ідеальними рисами особливості є лагідність у спілкуванні, альтруїстичне ставлення до інших. Ці культурні установки проєктуються і на виховання дітей. З перших днів життя дитина відчуває на собі піклування й увагу батьків або родичів.

В житті дитини є період, коли вона може сприймати певні поняття та явища. В дитинстві існує короткий період часу, який сприяє залученню дитини до релігії. І в ці роки у дітей формуються уявлення про те, що гарно, а що погано. Важливо згадати слова наставників Католицької Церкви, які зазначають: "Дайте нам дитину, що не досягла семи років, і вона залишиться нашою на все життя".

Зазвичай це твердження виявляється вірним: протягом перших семи років життя можна створити й закріпити основні погляди та установки людини. Якщо в цьому віці не залучати дитину до релігії або

робити це невірно, то можна істотно обмежити її можливості глибокого пізнання християнської моралі в майбутньому.

Інколи батьки вважають за необхідне утримуватись від прищеплення релігійних ідей дитині у ранньому віці, при цьому залишаючи їй можливість дійти до відповідних рішень самостійно. В цьому випадку дитина може дійти до негативних висновків. Якщо батьки бажають, щоб їх дитина вірувала обдуманно, вони повинні відкинути будь-які спроби зберегти об'єктивність. Діти досить уважно прислухаються до того, про що моляться їх батьки, щоб відчутти наскільки глибоко вони вірують. Потрібно враховувати, що будь-яка непослідовність батьків або плутанина в етичних питаннях може відобразитися на поглядах дитини, на формуванні її світосприйняття.

В період, коли формуються погляди дитини, вона думає так, як їй говорять. Вона цілковито перебуває під впливом поглядів своїх батьків, вважаючи їх правильними. Батьки виконують покладений на них християнською мораллю обов'язок керувати дитиною, навчати її. Однак приходить час, коли дитина як особистість починає переосмислювати батьківські настанови. Вона може або приймати їх, або відмовитися від них.

Більшість юнаків і дівчат піддають сумніву вірність доктрин, які їм доводили в дитинстві. Це не задовольняє батьків, які змушені залишатися осторонь і спостерігати, як все, чому вони вчили свою дитину, в чому її переконували в дитячі роки, критично досліджується і переглядається. Однак ця ситуація може бути і не такою болючою, якщо батьки і діти усвідомлять, що самостійний пошук істини – це необхідний етап у процесі переходу від дитинства до зрілості.

Дотримання засад християнської моралі допоможе вирішити багато культурних і етичних проблем суспільного життя. Великий потенціал християнського вчення дає підстави вважати його одним з ефективних засобів попередження девіантної поведінки нашої молоді. Прикладом ефективного методу виховання може бути сповідь, яка допомагає пізнати власну внутрішню недосконалість. Емоційне переживання, що породжує сповідь, викликає потребу духовної самоактуалізації. Таким чином, сповідь може виступити могутнім нетрадиційним методом, який спонукає неповнолітнього до самоаналізу, корекції поведінки, контролю.

Значне виховне навантаження у процесі попередження девіантної поведінки несуть у собі християнські обряди та звичаї. Необхідно послідовно, систематично й активно впроваджувати у роботу шкіл та позашкільних закладів традиційні релігійні обряди, залучати юнаків і дівчат до втілення їх у життя, проводити пізнавально-виховні бесіди, які б допомогли не тільки отримати знання, а й проникнутися світлим і чистим духом християнської моралі.

Скачкова Світлана,

Український гуманітарний інститут, Київ

Християнські засади організації життєдіяльності студентського колективу

В умовах розвитку демократичної соціальної та правової держави кожен учасник навчально-виховного процесу, згідно з основним законом – Конституцією України, несе особисту відповідальність перед Богом, власною совістю і людьми за підготовку кожного студента до самостійної професійної діяльності і життя.

Оскільки перед вищою школою стоїть завдання не тільки забезпечення умов для оволодіння системою знань, але й виховання морально, психічно і фізично здорового покоління громадян, постає питання про таку організацію життєдіяльності студентства, яка б сприяла втіленню на практиці "золотого" правила "стався до людини так, як хочеш, щоб ставилися до тебе".

Як свідчать психолого-педагогічні дослідження М.І.Сметанського, А.М.Бойко, Г.П.Васяновича, на фоні відсутності закону, який би визначав відповідальність студента за рівень його підготовленості до обраної професії, труднощі випускника ВНЗ найчастіше виникають не через брак знань та вмінь, скільки у сфері моральних відносин у трудовому колективі. Причини найчастіше полягають у тому, що іноді у молодих членів колективу не сформовані ціннісні орієнтації на моральне єднання в досягненні суспільно-значимої мети та особисту відповідальність за результати спільної діяльності.

Для того, щоб випускник ВНЗ мав можливість найкращим чином проявити особисті моральні якості в майбутньому колективі, йому необхідно набути досвіду колективної діяльності, побудованої на моральних принципах під час навчання.

Метою нашого дослідження є визначення та обґрунтування християнських засад в організації життєдіяльності студентського колективу.

Необхідність розвитку студентських колективів на базі християнських принципів спричинена, на наш погляд, наявністю деяких негативних явищ сьогодення. Основними, з них є такі:

- між зростаючими вимогами суспільства до моральних якостей майбутнього випускника ВНЗ та загальною тенденцією до падіння моральності серед молоді;
- між знанням про моральні норми і правила, схвалені суспільством і дотриманням їх на практиці;

- між усвідомленням студентом своїх прав і обов'язків та практичною можливістю їх реалізації;
- між співвідношенням моральних вимог до стосунків у системі "особистість – колектив" та індивідуалістичною, в більшості випадків, позицією студента.

Одним із шляхів виходу з такого становища є організація життєдіяльності студентства на засадах вільного вибору, слухняності, мудрого управління в умовах студентського містечка, яке є нетрадиційним варіантом для ВНЗ України.

Оскільки життя і навчання студентів триває на території комплексу, до якого входять гуртожитки, навчальні, спортивні, медичні, побутові та інші споруди, навчальний заклад має змогу, завдяки гармонійному і систематичному застосуванню таких форм діяльності, як духовна, навчальна, трудова, суспільна, культурно-дозвільна, практично і повно реалізувати своє призначення – сприяти самовихованню інтелектуально, морально, фізично, психічно здорового покоління громадян, забезпечувати високі етичні норми та атмосферу доброзичливості і взаємоповаги у стосунках між студентами і викладачами.

У таких умовах принцип вільного вибору студента здійснюється завдяки: 1) ознайомленню абітурієнта з правилами "Кодексу студента інституту", основні положення якого засновані на десятислівному законі Божому та добровільному його прийнятті для дотримання; 2) повазі до прав і свобод студента; 3) ознайомленню студента з основною метою ВНЗ: формуванням особистості спеціаліста, в якому б гармонійно узгоджувались професійні та високоморальні якості; 4) повазі до позиції студента навіть тоді, коли він відмовляється виконувати вимоги, які попередньо погодився виконувати; 5) визнанню права особистості на відмову від дотримання правил, які за будь-яких причин почали суперечити його новим переконанням.

Реалізація принципу слухняності здійснюється завдяки: 1) впровадженню режиму життєдіяльності в студентському містечку, який регламентує час для навчальних занять, обов'язкової суспільно-корисної праці на території, забезпечення особистих потреб тощо; 2) довгостроковому закріпленню обов'язків з обслуговування студентського містечка на основі врахування інтересів та здібностей студента; 3) активній діяльності органів студентського самоврядування щодо захисту прав студентів і здійснення контролю за всіма видами діяльності студентства на території містечка; 4) створенню умов для практичного впровадження основ здорового способу життя.

Третій вагомий принцип – принцип мудрого управління. Він, на відміну від традиційного поняття управління, охоплює управління людиною власним тілом, здібностями, часом і батьківськими коштами, які знаходяться в його розпорядженні та майном інституту. Усі перераховані компоненти, які мають підлягати мудрому управлінню, беруться нами до уваги тому, що ми визнаємо відповідальність людини перед Богом за них, як за особливий вид володінь, якими Господь наділяє кожную людину.

Принцип мудрого управління здійснюється завдяки: 1) усвідомленню того, що надане людині – є дар від Бога; 2) систематичній трудовій діяльності; 3) широкому спектру культурно-дозвільних заходів.

Педагогічний експеримент з впровадження християнських принципів у життєдіяльність студентського колективу проводився протягом 1999-2001 рр. на базі Українського гуманітарного інституту.

Аналіз показав, що спостерігається позитивна динаміка у результатах впровадження системи засобів, які сприяють моральному самовихованню студентів в умовах студентського містечка.

Таким чином, забезпечення організації діяльності студентського колективу на засадах поваги до особистості та її власного вибору; слухняності, заснованої на добровільному дотриманні вимог; усвідомленні важливості мудрого управління власними духовними та матеріальними ресурсами, дозволяє будувати взаємини в колективі у відповідності до християнського правила: "стався до людини так, як хочеш, щоб ставилися до тебе". Завдяки цьому збільшується вірогідність забезпечення суспільства спеціалістами з високим моральним та духовним рівнем.

1. Закон України "Про освіту". – К., 1994.

2. Бойко А.М. Найвища цінність –людина // Педагогіка і психологія. – 1995. – № 2. – С. 54-57

3. Петровский А.В. Личность. Деятельность. Коллектив. – М.: Политиздат, 1982.

4. Сметанский М.І. Формування соціальної відповідальності вчителя. – Вінниця: "Континент", 1993.

**Оліфіренко Вікторія,
Донецький державний інститут
штучного інтелекту, Донецьк**

Неохристиянство: спроби визначення феномена

Неохристиянство* відноситься дослідниками до неорелігій. Проблеми дослідження останніх обговорюються у цілому блоці сучасних публікацій та монографій вітчизняних, а також зарубіжних релігієзнавців.²

Характерно, що не існує чіткого загальноприйнятого розуміння неохристиянства (як і неорелігій взагалі). Кожен окремий дослідник може вводити свій власний критерій визначення цього феномену, що, зрозуміло, не додає ясності розгляду.

Оскільки нові релігії традиційно розглядаються окремою темою у релігієзнавстві, – панує уявлення, що вони розвиваються за власними законами (тут питання про їх асоціальність, психіатричні ефекти дій тощо²), то чітке визначення цього феномена набуває великої актуальності.

У цій роботі ми спробували з'ясувати: які моменти є суттєвими при визначенні феномена неохристиянства, які критерії є достатніми і необхідними при цьому. Отже, до завдань цієї роботи не включається ані дослідження неохристиянства як певної історичної форми буття релігії, ані розгляд вже існуючих класифікацій. Ми лише хочемо провести аналіз терміну "неохристиянство" і визначити межі і засоби його використання. Мета роботи вважатиметься досягнутою у разі, якщо будуть сформульовані певні чіткі принципи, додержання яких сприятиме успішному визначенню феномена.

Предметом і початковим пунктом аналізу у цій роботі є розуміння, що в неохристиянстві поєднується дві традиції: нових релігій і християнства як такого. Обидва ці аспекти терміну ("новітність" і належність до християнської традиції) вимагають, на нашу думку, чіткого критерія свого визначення – інакше можна вважати неправомірним вживання і застосування його для класифікації³ релігійних форм самого терміну — "неохристиянство". Ці два аспекти явища неохристиянства взяті разом передбачають збереження зв'язку із традицією християнства взагалі, але водночас виникнення якісно нових форм у порівнянні зі "старими" (певне, традиційними) формами християнства. Тут з'являється протиріччя, але воно, очевидно, не формально-логічне, а діалектичне, що виражається у виділенні двох сторін феномена: з тенденцією на сталість і на змінність. Сам феномен існує тільки у рамках балансу цих тенденцій – тобто мірі свого існування. Тепер сформуємо бачення проблеми, відображене у даній роботі: структура

феномену складається з двох частин, перша з яких стосується неохристиянства як частини групи неорелігій (тенденція до змінюваності), а друга – як частини християнства в цілому (тенденція до сталості).

Всі науково-обґрунтовані дослідження підтверджують, що ознака "новий" у визначенні всіх видів "неорелігій" має швидше не хронологічний, але типологічний характер. Таким чином, буде помилкою обмежувати феномен "неорелігій" (і "неохристиянства" у тому числі) певними хронологічними рамками. Відомо, наприклад, що існує тісний зв'язок між усіма сучасними формами християнства та Реформацією XVI ст. Крім того, значна кількість ідей, що прийшли на сучасний ґрунт, має давні корені. Скажімо, гностичні ідеї (початок нової ери) чи такі, що протягом усієї історії християнства існували як єретичні. Інший варіант – це просте запозичення ідей з інших, нехай навіть давніх, філософських і релігійних систем. Наприклад, запозичена ідея карми, є набагато старшою за саме християнство, радикально змінила загальну форму християнства, ставши одним із чинників появи "нових" релігій. Таким чином, зрозуміло, що час виникнення тієї чи іншої релігії, чи тим більше ідей цієї релігії, не може бути критерієм, за яким можна відносити якусь вірування до групи "нових релігій".

На противагу цьому, можна виділити три структурні компоненти релігії, що можуть бути покладені в основу типологічного критерія: догматично-віросповідний, організаційний та імперативний (той, що визначає поведінку послідовників), за якими слід встановлювати чи належить та чи інша релігія до групи нових. Але, насправді, неорелігії являють таку різноманітність, що класифікувати їх за єдиним типологічним критерієм, який включав би всі три зазначені вище структурні компоненти – нелегке завдання. Саме через цю складність більшість з існуючих нині визначень і класифікацій не можуть претендувати на універсальність і повноту, бо до уваги береться якийсь один компонент (скажімо, принцип організації релігійної громади).

Отже, "неохристиянство" як "нова" релігія повинно відрізнятись від традиційного християнства за трьома аспектами (організаційним, віросповідно-догматичним, імперативним). В іншому випадку ми не маємо права виокремлювати "неохристиянство" в окрему групу, а просто мусимо визнати християнство досить варіативною релігією і в організаційному плані (християнство, навіть традиційне, у своїй історії було представлено всіма основними організаційними формами сектоденмінацією-церквою⁴), і в догматичному (православ'я, католицизм, протестантизм, вірменіанство та ін.), і, виходячи з цього, в імперативному.

Серед релігій, що сьогодні претендують на назву "християнські" можна виділити, обмежившись західним територіально-культурним простором – це є у рамках даної роботи достатнім, три основні гілки

1. Магістральна. Найбільш пов'язана із "традицією", бо має найтривалішу історію, що презентує кілька рівнів новацій у християнстві:

а) первісне християнство, католицизм;

б) протестантизм першої хвилі (лютеранство, кальвінізм – реформатська церква, цвінгліанство, анабаптизм, англіканство);

в) пізній протестантизм (хронологічні рамки до XIX ст. – баптизм, методизм, пресвітеріанство, рух "за реставрацію" – церква Христова та ін.);

г) п'ятидесятництво (XIX-поч. XX ст. – північ Європи та США);

д) харизматичне християнство (з сер. XX ст. – територія всієї Європи та США);

е) християнські рухи, що презентують так званий "пауер-івенжелізм".⁵

Незважаючи на те, що останній рівень ("пауер-івенжелізм") має мало спільного із первісним християнством, всі ці рівні об'єднані тим, що визнають апостольський (Нікейсько-Царградський) символ віри. Кожен із цих рівнів на своєму початку проголошує принцип повернення до первісного християнства і, таким чином, демонструє прагнення реставрації певних апостольських ідеалів (як то – простота, бідність, спільність майна, говоріння мовами, дар зцілення, вигнання бісів, пророкування та інше).

2. Ця група включає такі організації як адвентистські, мормонські, новоапостольські, організації Свідків Єгови та ін. Для цих груп характерне часткове визнання апостольського символу віри. Виникають ці релігії у XVIII – поч. XIX ст. Ці організації характеризує суворі ієрархія на чолі із первосвящеником (пророк, первоапостол, засновник) – особою, наділеною безумовною духовною та адміністративною владою. Інша характерна особливість – визнання додаткових віросповідних джерел, крім Біблії (скажімо, книга Мормона), чи визнання праць своїх засновників авторитетними джерелами божого об'явлення (скажімо, твори О.Уайт). Зв'язок цієї групи релігій із традицією досить слабкий, що дає дослідникам підстави вважати ці релігії такими, що не належать до традиції християнства взагалі.

3. Ця група релігій презентує напрямок "релігій Нового віку" (чи "New Age"). Це – синкритичні релігії, що поєднують у собі ідеї східних релігій і філософій, окультних філософій, елементи християнства із власне творчістю засновників, наділених здатністю до пророцтв (хоча останнє не обов'язково). До цієї групи можна віднести теософію,

антропософію, християнську науку та велику кількість різноманітних напіврелігійних груп. Єдине, що поєднує релігії цієї групи із традиційним християнством, це – визнання особи Ісуса Христа у тій чи іншій інтерпретації. Цікаво, що так широко охоплені рамки християнства (а представники цих релігій нерідко називають себе християнами) могли б увійти серед інших принаймні, ще одну світову релігію – іслам.

Виходячи із всього того, що було окреслено вище, спробуємо зробити висновок. Який же критерій є необхідним і достатнім для того, аби визначити, чи є та чи інша релігія частиною неохристиянства, і у межах чого існує цей феномен взагалі?

По-перше, визнаючи належність тієї чи іншої релігії до групи "нехристиянських" релігій, мусимо мати на увазі її зв'язок із загальною традицією християнства. Скажімо, незрозуміло, чи можна вважати релігії третьої виділеної нами групи такими, що належать до "неохристиянства", якщо сумнівним є їх зв'язок із традицією християнства взагалі (те саме стосується і другої нашої групи). Такий критерій зв'язку, як "визнання особи Ісуса Христа" не є достатнім, про це йшлося вище. Здавалося б, таким критерієм може бути апостольський символ віри, але останнього не було у безпосередніх послідовників Христа (невже вони не були християнами?) – тобто цей критерій не є необхідним. Отже, на підставі більш серйозного, ніж наведений вище, аналізу має бути визначений інший – третій критерій "власне християнського", що органічно поєднував би у собі достатність із необхідністю.

По-друге, складність визначення неохристиянства спричинена невизначеністю критерія "новітності". У наведеній нами класифікації проблема застосування критерію "повної міри новітності" стосується найбільшою мірою першої групи релігій.

Оскільки ця робота є постановкою проблеми, то можна зробити висновок, що використання терміну "неохристиянство" потребує вироблених (якщо можливо) чітких критеріїв цього поняття (виходячи із двох його головних аспектів) та відповідно означені межі його використання.

* неохристиянство об'єднує у собі релігійні течії, що виникають у рамках традиційного християнства з метою приведення його до вимог часу, і з сер. ХХ ст. З'являються у Європі і Америці як відгалуження загальнохристиянського, евангелістичного характеру. Дані новоутворення базуються на Біблії як основному віросповідному джерелі і на особі Ісуса Христа як центральній фігурі своїх релігійних доктрин... Для неохристиянських організацій характерне вільне прочитання Біблії, а також піднесення власних інтерпретацій до рангу віросповідних джерел, часом

авторитетніших за Біблію. Керівник проголошується пророком, посланцем Бога. Від історичного християнства ці течії відрізняються своїм розумінням Трійці, природи Ісуса Христа, пекла, раю та ін. Українське неохристиянство представлене великою кількістю харизматичних церков, Церквою Ісуса Христа Святих Останніх Днів, Церквою Єднання, Церквою Христа, Новоапостольською Церквою, Церквою повного Євангелія тощо.⁶

- ¹ Филипович Л.О. Поширення нових релігій в Україні // Вісник НАН України, 1998, №5/6. С. 84-95.; Филипович Л.О. Новітні релігійні течії / Академічне релігієзнавство. Підручник (наук. Ред. – Колодного А. М.). – К.: Світ Знать, 2000. –862с.; Дудар Н, Филипович Л. НРТ: український контекст. – К., 2000.; Карагодіна О. Проблеми навернення в нові релігійні течії / Релігійна свобода: природні, правові та державні гарантії. – К., 1999. С.117-121.; Карагодіна О. Особа в секті: що дали? // Людина і світ, 1998, №5/6; Карагодіна О. "Новий вік": ознака занепаду чи початок сходження // Людина і світ, 1996, №8.; Єленський В. Біле братство як підручник соціології релігії // Людина і світ, 1997, № 5/6.; Єленський В. Доженемо і переженемо Африку? Про НРТ в Україні // Людина і світ, 1994, №9.; Єленський В. Українське суспільство і "секти"// Людина і світ, 1998, №9; Єленський В. Релігія і українське суспільство// Людина і світ, 1996, №1/2.
- ² Питання деструктивних впливів неорелігій і понині залишається спірним: див., наприклад, "Контроль над свідомістю": позиції експертів (Баркер А., Келлей Д., Амерманн Н. Т., Мелтон Г., Мур Р., Скотт Е., МакГован Т, Левіс Дж., Бромлей Д. Дж.) / Релігійна свобода : природні, правові і державні гарантії. – К., 1999. С.116-121.
- ³ Маються на увазі, перш за все, класифікації за генетичною (віросповідно-догматичною) ознакою. Див. Филипович Л.О. Новітні релігійні течії / Академічне релігієзнавство... –С.790.
- ⁴ Трельч Э. Церковь и секта / Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии (Сост. Гараджа В.И., Руткевич Е. Д.). –М.: Аспект – Пресс. – 1994: Вебер М. Избранное. Образ общества. – М.: Юрист. – 1994. С. 43-309., Вебер М. "Церкви" і "секти" у Північній Америці / Вебер М. Соціологія. Загальноісторичний аналіз. –К.: Основи. – С. 381 –С.396., Гараджа В.И. Социология религии. –Аспект- Пресс. – 1996.
- ⁵ Бюне В. Игра с огнем: "три волны Святого Духа". – М.: Christliche Literatur – Verbreitung. – 1991.С.121-189
- ⁶ Неохристиянство / Релігієзнавчий словник (ред. Колодного А., Лобовика Б.). – К.: "Четверта хвиля", 1996. –С. 213.

Соловьев Виталий,

Национальный аэрокосмический университет
им. М. Жуковского "ХАИ", Харьков

**Новые религиозные движения в призме христианства:
опыт исследования**

Чтобы охарактеризовать новые религиозные движения (НРД) с точки зрения той или иной методологической позиции, нам необходимо проследить как она отражена в следующих вопросах: 1) Как определяется это центральное понятие в данном исследовании; 2) Какие выделяются виды данного понятия и на каких основаниях; 3) Каким образом и по какой шкале происходит оценка выделенных видов.

Методологическую позицию христианства, как и светского религиоведения, можно отнести к "внешним" подходам, так как все субъекты этих исследований стремятся тщательно удержать момент различия себя и предмета. Сходны эти позиции в том, что предлагают собственные основания для исследования НРД. Различия же возникают из-за того, что каждая из них по-разному удерживает дистанцию от предмета. Для первой исследуемый предмет есть опосредованный результат самой этой позиции, поэтому утверждает первостепенное значение своего подхода. Для второй он совершенно внешний, поэтому и результаты исследования только косвенно затрагивают сам исследуемый предмет.

Исторически в христианстве¹ по отношению к другим религиям использовались три термина – "инославные", "еретики" и "сектанты". Однако научный анализ показывает – эти термины в разные времена имеют различную смысловую нагрузку и их использование в отношении НРД имеет множество недостатков. Сейчас наибольшее распространение в православии и католицизме получает термин – "секта", а в протестантизме – "культ", а в крайних и достаточно необоснованных выступлениях применяется добавление "тоталитарная", "деструктивный" и т.п.

Однако очень важное значение имеет не столько само по себе терминологическое обозначение данного явления, хотя и оно должно иметь место, сколько детальное рассмотрение определения понятия, которым пытаются обозначить НРД. Изучение различных первоисточников показало, что поверхностно относясь к решению данного вопроса, авторы в дальнейшем приходили к логическим противоречиям. Так, к примеру, под подобные определения иногда могли попасть вполне устоявшиеся религиозные традиции.

Неопределенность в решении первого вопроса в конечном итоге приводила к ошибкам во втором. Исходя из различных оснований,

исследователи получали различный объем понятия НРД, а, следовательно, приходили к разнице выделяемых видов. Причем типично встречается разрыв между определением и приводимой классификацией, что вероятно связано с логической ошибкой при анализе. При движении от единичного ко всеобщему, классы строятся либо гипотетически т.е. предпосылаются до создания самой классификации, либо номиналистически, когда в качестве названий классообразующих групп служат сами эти движения. Если взять любую такую классификацию, то на лицо отсутствие логической строгости, вызванное хаотичностью самих оснований деления исследуемого понятия. Типичный пример, кстати характерный и для светского религиоведения, множества оснований заключается в делении культов на следующих пять категорий: 1) псевдохристианские; 2) восточные; 3) псевдонаучные; 4) синкретические; 5) оккультные (Порублев).

Естественно недостаточная разработка первого и второго вопроса приводит к соответствующим категорическим оценкам НРД столь характерным для апологетического религиоведения. В недавно вышедшей монографии в России по философии религии такой тип исследования получает название "конфесиоцентризм".

Однако, не следует делать поспешных выводов о непригодности подобного методологического подхода в деле исследования НРД. Как мы уже отмечали, особенность данного метода что он изначально базируется на религии, а это ему дает существенное преимущество перед частнонаучными религиоведческими подходами.

Это выразилось в том, что христианская традиция первая отреагировала на появление проблемы НРД, попытавшись дать соответствующую оценку и показать их место, отличить себя от движений, пытавшихся замаскироваться под христианские и т.д.

1. Боа К. Лабиринты веры. Литл П. Путь к истине. Пер. с англ. – М., 1992.
2. Где истина. Сравнение основных доктрин христианства с другими религиями. Армия спасения. – СПб., 1992.
3. Дудкин Е. "Живая этика" с позиции Православия. Общество "Знание". – К., 1993.
4. Дороги, ведущие в ад. Сб. ст. – СМП "Житомир-РИКО-Пресс-РЕКЛАМА", 1996.
5. Елисеев В., иерей. Православный путь ко спасению и восточные и оккультные мистические учения. – Изд. "Даниловский Благовестник", 1995.
6. Дворкин А. 10 вопросов навязчивому незнакомцу ли пособие для тех, кто не хочет быть завербованным. – Изд-во Московской Патриархии, 1998.

7. Дворкин А. Введение в сектоведение. Учебное пособие к курсу "Сектоведение". – Изд. Братства во имя святого великого князя Александра Невского, Нижний Новгород, 1998.
8. Роуз С. иеромонах. Святое православие XX век. – Изд. Донской монастырь, 1992.
9. Кураев А. диакон. Сатанизм для интеллигенции (о Рерихах и Православии): В 2-х т. – М., 1993.

**Шелудченко Ольга,
Київський національний університет
ім. Т.Г. Шевченка, Київ**

Шляхи удосконалення форм і методів виховання особистості людини відповідно до морального ідеалу християнства

Кожний народ і кожна релігія є носіями звичаїв поряд із заповідями тієї або іншої релігії. Християнство є також носієм духовно-моральних цінностей, викладених у десяти заповідях Старого Заповіту і розвинутих в багатьох новозавітних проповідях Ісуса Христа.

Для християнства найголовнішим завданням є збереження і прищеплення наступним поколінням духовно-моральних ідеалів християнської релігії.

Носіями звичаїв кожного народу є жінки-матері. Виховуючи з перших днів дитину, вони прищеплюють їй звичаї народу. У всі часи вважалося, що за виховання дітей батьки несуть відповідальність перед майбутніми поколіннями. Все, що було отримано від прашурів, вважалося непорушним законом для майбутніх поколінь.

Ми вважаємо, що перші три роки життя дитина перебуває під цілковитим виховним впливом матері і лише з четвертого року життя набирає чинності вплив батька й інших членів сім'ї. До 12-14 років ці впливи майже рівні. З 13-15 і до 17 років найважливішим чинником, що впливає на виховання особистості людини є вплив батька. Причому, основний вплив здійснюється не повчаннями, а власним прикладом, тому що дитина сприймає не слова, а вчинки батьків та інших членів сім'ї.

У минулі століття важливість слова батьків була непорушною для дітей. Тільки батьки ухвалювали рішення про майбутнє призначення дитини, укладення шлюбу тощо. Закони поведінки, тобто біблійні заповіді, сприймалися як непорушні. Поняття неможливості убити, украсти тощо навіть не бралися під сумнів. Це передавалося з покоління в покоління консервативністю, патріархальністю російських звичаїв.

Останнє століття поступово зруйнувало традиції, які здавалися непорушними. Зараз молоде покоління не надає серйозного значення законам, що так дбайливо зберігалися тисячоліттями.

На нашу думку, це все виникло через зміщення акценту в сім'ї з духовно-моральних устоїв на матеріальне благополуччя, яке переходить в повсякденне прагнення до задоволення все зростаючих запитів молодого покоління.

Ми вважаємо, що не можливо змінити на краще форми і методи виховання особистості людини і громадянина без корінної зміни підходу до виховання нового молодого покоління.

Деградація людського суспільства, яка спостерігається всюди, дуже нагадує ті часи, які в багатьох релігіях, зокрема християнській, згадуються як "кінець часів". Про це свідчать статистичні дані. В Україні в 1985 р. було зареєстровано 249,6 тис. злочинів, а в 1998 р. – 576 тис., коефіцієнт судимості за п'ять років виріс майже в 2 рази. У Росії, за даними Головного інформаційного центру МВС, в 1998 р. було скоєно 190 127 злочинів, пов'язаних з наркотичними речовинами, а в 1999 р. – 216 508. Розлучення стає нормою життя, в 2 рази з 1985 по 1998 рр. збільшилася кількість дітей, народжених поза шлюбом. Що ж стосується хвороб, то з 1995 р. по 1998 р. кількість хворих на СНІД збільшилася в 2 рази, на туберкульоз збільшується на 20-25 тис. на рік. Кількість хворих сифілісом зросла з 4 тис. в 1985 р. до 70 тис. в 1998 р. До речі, це говорить про моральний вигляд сучасного суспільства. На обліку в зв'язку з вживанням алкоголю, наркотичних і ненаркотичних речовин на кінець 1998 р. перебувало 197,8 тис. чоловік, з них 111 тис. – взято на облік уперше. Зараз в Україні на 100 новонароджених доводиться 139 абортів. Щорічно переривають вагітність до 500 школярок (від 10 до 14 років), 30 тис. дівчат – підлітків і 600 тис. дорослих жінок. За якихось півсторіччя дітовбивство, що заборонялось сторіччями, перетворилося в свідомості людства в банальну операцію і засіб планування сім'ї.

А якщо до цих даних додати хроніку катастроф і стихійних лих, що відбулися, то стає зрозумілим, що до виродження або знищення нашої цивілізації залишилося зовсім трохи. "Протягом останнього десятиліття, природні лиха у середньому вбивали близько 128.000 людей і впливали на долю ще 136 млн. кожний рік. Ми можемо говорити про виняткові поєднання засухи і повені, можемо говорити про виключні розмахи ураганів. Але те, що ми розглядали як виняткове явище, стало звичайним. Наше видання "Звіт Глобальних Катастроф 1999 року" надають тривожні новини. По-перше, кліматичні зміни не є більше пророцтвом дня страшного суду, а вже реальністю. Вони дійсно мають

місце. По-друге, кліматичні зміни викликають зміни у видах природних лих. Ми будемо свідками значно більших екстремальних природних умов у майбутньому, погодних умов, що будуть викликати катаклізми", – так стверджує доктор Астрід Н.Хайберг, президент Міжнародної Федерації Товариств Червоного Хреста і Червоного Півмісяця в доповіді на 27 Міжнародній Конференції 1 листопада 1999 р. в Женеві.

Людство так різко скочується в провалля, що навіть викликає сумніви можливість самостійного відновлення людством дотримання духовно-моральних законів.

Християнство описує шлях виходу з цієї кризової ситуації. Цей шлях – прихід Месії (Сина Людського), який є обранцем Бога, і мусить відновити порядок на Землі, дати людям нові знання і відновити зневажені закони Бога. Про це кажуть і Старий Заповіт (Танах єврейської релігії), і Новий Заповіт, даний Христом і апостолами. Син Людський повинен прийти в часи, коли деградація людства сягатиме максимальної позначки. Його прихід буде супроводжуватися знаменнями (Об.6:12-14) "І коли шосту печатку розкрив, я поглянув, і ось сталось велике трясіння землі, і сонце зчорніло, як міх волосяний, і весь місяць зробився, як кров. І на землю попадали зорі небесні, як фігове дерево ронить свої недозрілі плоди, коли потрясе сильний вітер. І небо сховалось, згорнувшись, немов той сувій пергаменту, і кожна гора, і кожен острів порушилися з своїх місць...", що до речі дуже нагадує сонячне, місячне затьмарення і зорепади. Перед його приходом стануться біди і катаклізми, внаслідок яких загине багато людей.

Російське прислів'я говорить, що на Бога треба сподіватись і самому щось робити ("на Бога надійся, а сам не плошай"). Тому кожна сім'я повинна подумати, кого ж ми виховуємо з наших дітей, про їх майбутнє і про відновлення вікових традицій. Без цього у Землі майбутнього немає, якщо, звичайно, не прийде Месія і, згідно з іудейською, християнською та мусульманською релігіями, не поверне подальший хід історії в інший бік.

1. Біблія. Книги Священного Писання Старого і Нового Заповіту.

2. "Статистичний щорічник України за 1997 рік". – К.: "Українська енциклопедія". – 1998. – С. 618.

3. "Статистичний щорічник України за 1998 р.". – К.: "Техніка", 1999. – С. 576.

Філіпчук Людмила,

Український гуманітарний інститут, Буча

Особливості поширення реформаційних ідей на українських землях в XVI-XVII ст.

Головною рушійною силою протестантизму в Україні були економічні й політичні інтереси шляхетського стану. На відміну від Західної Європи, протестантизм на українських землях взагалі не поширювався серед народних мас.

Україна у XVI-XVII ст. не зазнала такого розвитку протестантизму, який відбувся в інших країнах, де роль національної церкви, всупереч абсолютистсько-універсалістським прагненням католицизму, виконує протестантизм. В Україні цю функцію поряд з православ'ям бере на себе уніатство. З самого початку воно виникає як національна церква, також спрямована на збереження українських духовних традицій. Виникає всупереч колонізаторській місії римсько-католицької церкви, а з другої половини XVII ст. – промосковської та врешті русифікаторської політики православної церкви. Саме завдяки ідеї національної церкви на зламі XVI-XVII ст. Україна посіла своє місце у загальноєвропейському реформаційному процесі. Відсутність її самостійного державного статусу при цьому суті не змінює, адже це поняття у XVI ст. не залишається умовним.

Протестантизм в Україні не став виразником національних інтересів і не взяв на себе функцію національної церкви. Потрапивши, натомість у ситуацію протиборства між католицизмом і православ'ям, протестантизм опинився у складніших умовах, ніж у Західній Європі або сусідній Польщі. Не маючи тут вагомого економічного потенціалу, а при відсутності бюргерів та підтримки "низів" – і потенціалу політичного, Реформація в Україні залишилася, передусім, явищем культурним, фактором духовної історії.

Одним із головних шляхів занесення сюди нових релігійних ідей стало навчання шляхетського і навіть міщанського українського юнацтва за кордоном. Найпопулярнішим навчальним закладом вважався саме Краківський університет, де магістр Ян Існер ще у 1409 р. заснував бурсу для бідних литовців і вихідців з Русі. У XVI ст. рівень викладання тут був надзвичайно високим, оскільки накопичені раніше наукові традиції закладу почали ще більше розвиватися завдяки масовому приїздові європейської професури.

Першою організаційно оформленою течією нової віри в Україні стало лютеранство, що з'являється у 30-40-х роках XVI ст. В Україні

лютеранство не отримало підтримки шляхетської верхівки. Суттєвою причиною цього, крім зазначеного національного чинника, була політично-державна орієнтація конфесії. Православному ж населенню Речі Посполитої ближчими були демократичні принципи церковного життя. Лютеранство залишалось байдужим до національних традицій народів Східної Європи, проповідуючи у XVI-XVII ст. переважно німецьку культуру.

Боротьба шляхти за соціальні права так чи інакше пов'язувалась і з релігійною, а точніше, з боротьбою за право влади над церквою. Найбільше можливостей їй у цьому давав кальвінізм. Шляхту приваблювали кальвіністські вимоги секуляризації церковних земель, встановлення контролю мирян за діяльністю духовенства, у церковно-будівничому плані – ідея помісної, не залежної від будь-якого вищого органу церкви, у духовному – ідеали віротерпимості, політичної свободи, обмеження королівсько-князівського всевладдя, що були близькі до ідеалів шляхетської вольниці. Ці економічно-політичні прагнення юридично закріпили рішення Варшавської конфедерації (1537), засудивши втручання влади у справи віри і визнавши за шляхтою право на вибір віросповідання.

Київщина, і особливо, Волинь були регіонами, де значного поширення набував такий радикально реформаційний напрям, як антитринітаризм. Виникнення його пов'язане з активізацією міщан та близьких до них проповідників у кальвіністській церкві Королівства Польського та Великого Князівства Литовського. Не порозумівшись із керівництвом цієї протестантської організації, вони на початку 60-х років XVI ст. пішли на розкол і в 1565 році організаційно відокремилися від кальвіністів.

Поряд із класичним протестантизмом в Україні в кінці XVI – першій половині XVII ст. намітилися реформаційні тенденції в православному середовищі. Частина прихильників українського реформаційного руху прилучилася до антитринітаріїв, сприяючи поширенню цієї течії в Україні, інша – через необхідність формування в Україні наприкінці XVI – першій половині XVII ст. широкого антикатолицького фронту, увійшла до братського руху.

Діяльність братчиків не обмежувалася церковно-організаційними питаннями, вона поширювалася на релігійно-ідеологічну і культурну сферу церковного життя.

Представники братського руху виступили за те, щоб миряни могли самостійно читати та інтерпретувати Біблію, богословські твори, використовувати Святе Письмо для обґрунтування своїх соціальних і

політичних вимог. Братчики також вимагали реорганізувати православний культ, очистивши його від "нехристиянських" елементів, тобто спростити церковну обрядовість.

З огляду на наведені причини, реформація православ'я в Україні, пов'язана з антиуніатською боротьбою, не набула дальшого розвитку і виявилася незавершеною.

**ФІЛОСОФСЬКО-
КУЛЬТУРОЛОГІЧНІ
АСПЕКТИ ХРИСТИЯНСТВА**

Руденко Ольга,
Українська академія державного управління
при Президентові України, Київ

Утопічні моделі раннього християнства

У Римській імперії за умов зростання соціальної напруги люди стали замислюватись над причинами невдач, зла, відчувати невпевненість у завтрашньому дні та не бачили шляхів як запобігання своїм бідам. Вони переклали усі проблеми на потойбічні сили. Найінтенсивніше все це вирішувалось у релігії. Оскільки будь-яка релігія передбачає звернення до надприродних сил, що знаходяться поза межами нашого світу, то можна стверджувати, що практично у кожній релігії присутні (у явному чи неявному вигляді) елементи утопічних поглядів. Релігія античного світу (стародавня Греція, елліністичний світ, Римська імперія дохристиянських часів) являла собою, мабуть, розвинену та рафіновану форму обоження природних стихій. Наслідком цього було те, що в центрі уваги опинялися насамперед не стільки моральні, скільки фізично-матеріальні проблеми буття.

Нове осмислення добра та зла відбувається в іудаїзмі, зокрема у вченні пророків, де "перемога добра" подається не як негайна перемога, а як повільний процес перетворення людських душ. Пророки говорять ізраїльтянам, що вони народ вибраний, оскільки самі обирають правду. Але якщо вони перестануть обирати правду, Бог правди перестане обирати їх. Тут мова йде про купку обраних, "вірних правді", через яких Бог приведе світ до свого завершення, до Царства Божого в день торжества, день перемоги Добра над Злом, "день Яхве".

Християнство зароджується на базі іудаїзму. Засновником цього вчення вважається Ісус Христос – месія, що прийшов на Землю задля того, щоб урятувати всіх людей від страждань та смерті. На відміну від усіх попередніх примітивних та архаїчних релігій, які були направлені на повернення минулого, в християнстві ідея торжества добра переноситься в майбутнє і зливається з ідеєю "нової перетвореної людини", якої раніше не було і якою повинен стати істинний християнин. Людина в християнстві відчуває "внутрішній зв'язок всіх з усіма", відчуває безкінечність як опору своєї віри. Один з найвідоміших сучасних біблеїстів Заходу доктор М. Розен вказав на пов'язану з появою проблеми людини цікаву особливість, якій досі не приділяли уваги: "Кожен день, спостерігаючи кожне нове творіння, Господь захоплюється ним і вигукує: "Як добре, як чудово те, що я створив!". І тільки у розповіді про творіння людини цей вигук відсутній. Бо тільки від самої

людини залежить чи піднятися до височин добра, чи впасти у безодню зла. Від волі Бога залежить лише народження та смерть людини, а все, що знаходиться між цим – вільна воля. І тільки від людини залежить, як вона цією волею скористається.

Утопічні елементи у християнській догматиці можна розглядати наступним чином. Насамперед, це легенда про "втрачений рай", яка містить характерні риси уже відомих утопій. Створивши людей, Бог поселив їх в особливому місті, яке назвав Едемським садом, тобто "садом насолод". Це було особливе, досконале місце, схоже на парк. Цей утопічний елемент є дуже подібним до своїх античних аналогів, насамперед – до гесіодівської легенди про "золотий вік", і, очевидно, походить з одного з ним комплексу уявлень. Вихідна ідея в обох випадках по суті однакова – початок історії уявляється як природне, позбавлене проблем існування, що склалося спонтанно, явище.

Але, на відміну від античності, християнство вносить і принципово нові елементи. Свідомості "Бог Авраама, Ісаака та Іакова" нічим не нагадує обожнені природні стихії океану, повітря, грому та блискавки, якими були боги олімпійського пантеону. Він – "Бог правди", але перемога цієї правди усвідомлюється не на зразок перемоги Зевса та олімпійців над Кроносом і титанами, що відома з античної міфології, а як процес перетворення людських душ. Старий Заповіт вносить ідею кінця історії, "дня Яхве", який означає остаточну перемогу Добра над Злом і встановлення "царства Божого".

Одна з головних ідей християнства – догмат воскресіння. Ісус говорив: "Я воскресіння й життя. Той, хто практикуватиме віру в Мене, хоч помре, повернеться до життя; і всі, хто живе і практикує віру в Мене, ніколи не помре" (Івана 11: 24-26). Після Армагедону Боже Царство буде єдиним урядом над землею: всі люди житимуть в мирі (Псалом 72: 7-8), більше не буде воєн (Псалом 46: 8-9), будуть гарні будинки і робота, що задовольнить усіх, люди будуть працювати тільки для себе (Ісаї 65: 21-23), злочини, насильство і зло щезнуть навіки (Псалом 37: 9-10), запанує мир між людьми і тваринами (Ісаї 11: 6; 65: 25), не буде хвороб, старіння та смерті (Ісаї 35: 5-6; Об'явлення 21: 3-4), а мертві повернуться назад до життя (Івана 5: 28-29), і вся земля буде Раєм (Псалом 37: 29).

Але жити в Раю зможуть тільки ті, хто в усьому наслідує Бога, підкоряється його законам. Старозаповітна ідея "Страшного суду", який завершить історію, доповнюється концепцією "спокутування світу" Сином Божим. Саме завдяки цій ідеї і відкривається можливість індивідуального порятунку для кожної людини. Але цей порятунок вже не є знаком "обраності", а є наслідком особистих зусиль, насамперед

морального гатунку: "Той, хто впокориться, як дитина оця, той найбільший у Царстві Небеснім" (Матвія 18: 1-4). Таким чином, головне вчення християнства полягає у відродженні духовності, моральності людини, за що подароване їй буде вічне життя.

Виникнення власне християнської релігії в цьому контексті поглибило та радикалізувало утопічні елементи релігії Старого Заповіту. На перший погляд, з точки зору змісту заповідей та догматів, християнська проповідь не містить нічого принципово нового. Наприклад, відома єгипетська храмова декларація 2000 р. до н.е., в якій бог Атон виголошує: "Я велю кожному любити свого ближнього". На цьому тлі проповідь Ісуса тільки дещо зміщує акценти: "Люби ближнього свого як самого себе". Тут можна помітити зникнення притаманного дохристиянським уявленням імперативного, категоричного та командно-наказового характеру релігійних заповідей ("Я велю. .."). Проповідь Ісуса – це вже не незаперечний наказ єгипетського бога, доброта якого, на думку американського історика Л.Мемфорда, існувала поруч з "підкресленою здатністю сіяти смерть", і не воля безжального судді світу, яким був Яхве Старого Заповіту. Це – звернення до індивідуального сумління кожної людини. Завдяки цьому, старозавітна ідея кінцевого порятунку купки "обраних" замінюється на ідею можливості порятунку для кожної людини – через її духовне вдосконалення та свідоме і добровільне дотримання певних релігійних вимог.

**Брат Йосафат-Василь Бойко,
чернець Згромадження Воплоченого Слова
Української греко-католицької церкви,
Івано-Франківська духовна академія**

Культура смерті та християнський погляд на життя людини

Дякую всім організаторам цієї конференції за надану мені можливість брати у ній участь. Для мене це велика радість, а також добра нагода спілкування з усіма Вами, що є важливо для кожного, хто живе на цій землі, бо людина є "суспільна істота" і потребує жити з іншими у спільноті, а спілкування допомагає людині пізнати себе і пізнавати інших, а це безперечно є чимось великим і прекрасним.

Християнство – релігія Життя.

Християнство, що увійшло уже в третє тисячоліття, переживає чималі труднощі. Проте це не зупиняє його, а навпаки додає сил для

відновлення та продовження, оскільки засновником християнства є Воплочене Слово Боже – Ісус Христос, згідно християнського вчення – друга Особа Пресвятої Трійці. Він сам про себе сказав: "Я – путь, істина і життя" (Ів 14,6). Він є Сином, що отримав життя від Предвічного Отця і цим даром ділиться з людиною: "Я прийшов, щоб мали життя – щоб достоту мали" (Ів 10,10).

"Християнська віра не є "релігією Книги". Християнство є релігією "Слова" Божого, "не слова написаного і німого, лише Слова воплощеного і живого".¹ Щоб слова Святого Письма не залишалися мертвою буквою, треба, щоб Христос вічне Слово живого Бога через Святого Духа "відкрив нам ум для розуміння Писання" (Див. Лк 24,45)" (ККЦ, 108).

У сучасному світі людство переживає страшену кризу – переоцінка цінностей життя. Суспільство цілковито секуляризується – живе так, немов Бога і немає (пор. Різдває привітання Апостольського Нунція в Україні Миколая Етеровича 25.12.2000 р.Б. через українське телебачення). Якщо люди живуть без присутності Бога, тому і не бояться нічого (мова йде про страх Божий, що є інший від почуття страху у людей): розум, якщо його так можна назвати, чи краще сказати спотворений фальшивою наукою та егоїзмом розум бере верх над усім і людина починає думати, що вона є цілковитим господарем у світі, а тому має право на усе, включно і на життя інших людей. Оскільки Україна зачислюється до християнських країн (хрещення Руси-України відбулося 988 року св. Володимиром Великим), то ця криза поширюється і на християнство – воно також переживає непрості часи через моральний занепад суспільства: життя людини знецінюється, незважаючи на його корені (контроль вагітності, стерилізація, аборт, контрацептиви, евтаназія).

"Бо Бог не створив смерть, ані не радіє з погибелі живучих. Він бо створив усе на те, щоб існувало. Бог же створив безсмертною людину і вчинив її за образом власної природи. А через заздрість диявола смерть увійшла у світ, скуштують її ті, що йому належать" (Муд 1, 13-14; 2, 23-24).

"З плином часу загрози, на які наражається життя, аж ніяк не зникають. Вони набирають великих розмірів. І це не є загрози тільки зовнішні, з боку природних стихій або "Каїнів", що вбивають "Авелів"; ні – це загрози, запрограмовані в науковий та систематичний спосіб. ХХ століття означене як епоха масових атак на життя, як нескінченна валка воєн і неперестанна бійня невинних людських істот. Облудні пророки й фальшиві вчителі досягли в цьому столітті найбільшого успіху" (Євангеліє Життя², 17).

Що таке "Культура смерті" і яка реакція Церкви на її поширення?

Під терміном "культура смерті" розуміється сучасний "заразний", хворобливий спосіб мислення, що накладається усім, кому лише можна, спосіб думання та дій, що, посилаючись на добрі наміри, схвалює, пропагує та дозволяє замаху на життя людини, – контроль народжуваності через розповсюдження контрацептивних засобів та стерилізацію жінок, аборт, евтаназію.

Ця "культура" вкорінюється і поширюється і зараз, вже у третьому тисячолітті, вона пускає свої корені і у нашій країні, де доволі розповсюдженими стають аборти та регулювання народжуваності контрацептивними методами, чим сильно зневажається сама людина, порушуються її права, і що найболючіше в цьому – те, що все відбувається легальним способом – "законне вбивство невинних осіб". Це абсурд ХХІ століття, хвороба, що передалася з минулого тисячоліття.

"Глибоке занепокоєння, – пише Іван Павло II, – викликає те, що громадська думка великою мірою виправдовує злочини проти життя, посилаючись на закон про особисту свободу, і під цим приводом домагається для таких злочинів не тільки безкарності, але й прямого схвалення державою, аби мати змогу чинити їх цілком вільно й навіть користуючись безкоштовною допомогою системи охорони здоров'я. (...) Вчинки, що колись одностайно визнавалися за злочин і в загальному моральному почутті вважалися неприпустимими, поступово здобувають суспільне схвалення. Навіть медицина, яка за своїм означенням має служити охороні життя й опікуватися ним, дедалі частіше стає інструментом дій, спрямованих проти людини, і тим самим спотворює своє лице, заперечує сама себе й ображає гідність фахівців".³

Кожна людина є ввіреною материнській турботі Церкви, яка постійно повинна піклуватися про кожного з нас, і тому Вона переживає, коли виникає будь-яка загроза гідності чи життю людини. Виявом цієї турботи є Енцикліка Святішого Отця Івана Павла II "Evangelium Vitae", тобто "Євангеліє Життя", яка була написана у 1995 році через потребу вірних. Вона також перекладена і на українську мову. Метою написання стали сучасні загрози життю людей, відмінні від тих, що були колись, тобто злидні, голод, ендемічні хвороби, насильство, війни. Зараз, вже у ХХІ столітті тими загрозами є насамперед фальшиве розуміння свободи, яке призводить до сучасних гріхів, якими є аборт, евтаназія, добровільне самогубство та інші. Саме про них читаємо в енцикліці:

"Все, що важить на саме життя: будь-які вбивства, геноцид, зігнання плоду (тобто аборт), евтаназія і добровільні самогубства; все, що порушує цілість людської особи: покалічення, тортури тіла і душі, психічний тиск; усе, що принижує людську гідність: нелюдські умови життя, самочинні

арешти, депортації, невільництво, проституція, торгівля жінками і дітьми, а також немилосердні умови праці, коли до робітників ставляться як до звичайного знаряддя задля зиску, а не як до вільної відповідальної особи, – всі вчинки й заняття такого роду є ганебними. Вони отруюють людську цивілізацію, завдаючи більшої ганьби кривдникам, аніж покривдженням, вони є найбільшим безчестям Творцю".⁴

І роблячи висновок, Папа пише: "...грізним і тривожним є те, що сумління ніби затьмарюється впливом усіляких нашарувань і дедалі важче розрізнює добро та зло у речах, які стосуються засадничої вартості людського життя".⁵

Головні причини переслідування та знищення життя

а) Демографічна ситуація.

Демографічна ситуація у світі виявляється цікавою та доволі складною, а тому стає темою доповідей, дискусій та суперечок на багатьох зустрічах та конференціях. Насправді, вона ніколи не залишалася у тіні, однак зараз виходить на загальний план, оскільки стає причиною знищення людського життя. Виявляється, що кількість людських "ротів" на землі, є завеликою, а тому побоювання, що збільшення чисельності населення на земній кулі спричинить різного роду глобальні проблеми, однією з яких стане голод – люди не матимуть що їсти. Саме до цього прийшли вчені з цієї царини науки, присвятивши добру частину свого земного життя розмірковуванням над подібного роду запитаннями.

Церква, звичайно, не може стояти осторонь того, що безпосередньо стосується до людей, зокрема їхнього життя чи, краще сказати права вибору життя. Вона не хоче обмежити поле діяльності суспільства, а навпаки, своїм втручанням прагне спростувати викривлені поняття про людину та зосередити погляд спільноти на те, чим воно, дійсно, має займатися. На жаль, як би цього не хотілося багатьом людям "світу цього", питання жити людині чи не жити, не входить до компетенції земних установ, воно належить виключно Богові.⁶ "Безперечно, влада зобов'язана "регулювати зростання населення". Але ці дії мусять зважати на первинну й неунікнну подружню та родинну відповідальність і не можуть удаватися до метод, що суперечать гідності особи та її головним правам, передусім праву кожної невинної людської істоти на життя. Тому є морально недопустимою така політика регулювання народження, яка заохочує чи й прямо змушує застосовувати контрацепцію чи виконувати стерилізацію й аборти... треба шукати розв'язання у масштабах цілого світу, створюючи істинну економіку співдружності і розподілу благ, як на міжнародному, так і на державному рівнях".

Для кращого розуміння можемо навести статистичні дані⁷ чисельності населення Землі:

- на 1825 рік – 1 мільярд населення;
- на 1920-1925 – 2 мільярди чоловік;
- на 1970 – 4 мільярди чоловік;
- на 1998 – приблизно 5,5 мільярдів чоловік.

Хоча ці темпи зросту населення видаються надто швидкими, і за прогнозами науковців на 2025 рік чисельність населення може становити за середніми показниками 8 мільярдів, за найвищими – 11,5, однак це зовсім не означає, що Земля зазнає краху через перенаселення. В будь-якому випадку потрібно вживати морально допустимих методів. Попри все статистика, не говорячи вже про її відносну достовірність, може стати причиною знищення життя: наприклад, у Бразилії демографи прогнозували на останнє десятиліття ХХ століття зріст населення до 210 млн. чоловік, але насправді ця цифра досягла лише 160 млн. – прогнози не справдилися на 50 млн., однак причиною стала демографічна політика країни, що сприяла масовій стерилізації жінок (40%) у дітородному віці. Чи ж не абсурд? Іншим типовим прикладом є Китай, де також демографічна політика дуже жорстка: велику кількість дівчаток задушують при народженні, а у час перепису населення 30 млн. китайок не були зареєстровані. З наведених цифр можна зробити хибні висновки про місце демографічної політики у питанні збереження та захисту життя людини.

б) Фальшиве розуміння свободи.

Напевно, небагато людей буде сперечатися з думкою, що сучасний світ хворіє на фальшиві поняття відносно багатьох явищ та речей, а особливо на фальшиве розуміння свободи людини. Безліч книг, наукових праць, брошур, статей написано на цю тему, багато державних законів присвячено їй, однак вона (свобода) і надалі продовжує трактуватися законами світу, від яких звичайно страждає, як суспільство (через наслідки фальшивої свободи: вбивства, крадіжки, насильство, наркоманія, алкоголізм) так і кожен індивід та родина.

Говорячи про свободу людини, відразу звертається увага на права, які вона має, але не на обов'язки у родині, суспільстві чи будь-якій спільноті. Чому? А тому, що це є вигідно людині, оскільки, прикриваючись своєю свободою, своїми правами у певному середовищі, людина спроможна виправдати безліч своїх необдуманих та самолюбних вчинків, бо "я ж маю на це право". Коли ж посилатись від свободи на обов'язки, тоді справа йде повільніше, бо потрібно не лише визнати те, на що я маю право, але і показати, як я виконав мої обов'язки, а за їх невиконання – нести відповідальність. Це вже людині не дуже вигідно, і

тому вона насамперед посилається на права, а вже потім, у кращому випадку, на свої обов'язки. Де ж тут має місце правдива свобода?

Сучасна ментальність "визнає за носія прав тільки того, хто має повну або принаймні зародкову автономію і вже виходить зі стану цілковитої залежності від інших, та чи можна погодити такий стан із визнанням людини за істоту, якою не можна "розпоряджатися?"⁸ Однак це суперечить теорії прав людини, яка має за основу твердження, що над людиною, на відміну від звірів і речей, не може ніхто панувати.

Багато людей зловживає свободою, вірніше її фальшивим розумінням, як "вседозволеністю". А правдива свобода є дарунком Бога людині при її творінні. Вона повинна служити людині та її реалізації, що відбувається тоді, коли людина відкрита до інших та готова на певну жертву заради них.

Папа Іван Павло II у своїй Енцикліці "Євангеліє Життя", навчаючи про свободу, каже, що вона лише тоді є правдивою, коли постійно служить істині, ніколи не розриваючи з нею зв'язок. Якщо ж свобода прагне бути самостійною, визволитись від будь-якого авторитету, яким для неї повинна бути саме істина, то вона заперечує сама себе, "прямує до саморуйнації, до знищення іншої людини".⁹

Іншими причинами, аж ніяк не другорядними є егоїстичний підхід та зматеріалізований погляд на життя, що сильно вкорінюється у християн світу, і зокрема України, особливо через нестійкі моральні переконання віруючих (певні наслідки минулих десятиліть), байдужість старших до духовного зросту молодого покоління, на що б мала звертатися особлива увага, як батьків, так і вихователів шкіл та інших навчальних закладів.

Погляд християнина XXI століття на знищення життя та пошук шляхів вирішення подібних труднощів

Я переконаний, що перехід у нове тисячоліття повинен спричинити перехід від старого способу мислення до нового. Християнин повинен дивитися розумно і тверезо на всі прояви життя і діяльності людини. Якщо ми не будемо дбати про життя, про народжуваність, виховання та розвиток особистості молодого покоління, ми приречені на загибель. Якщо ми не зосередимо своєї уваги на виховному процесі молодого покоління, що повинен ґрунтуватися на християнських засадах, на Декалозі, на збереженні міцності родини, а, отже, і продовженні людського роду, то наша теперішня молодь, яка через 10-15 років становитиме працездатну силу країни, буде черговою причиною зменшення чисельності населення, поступового вимирання нації. Таким чином, справдяться прогнози деяких демографів, немовби через дві

сотні літ такої країни, як Україна вже не буде на карті світу. Більше того, якщо суспільство сприйтиме цьому, говорю про легальність абортів (Україна в цьому напрямку є однією з перших), евтаназії (Голландія), пропагування контрацептивів та стерилізації жінок, у нас немає майбутнього. Гадаю, нам є над чим задуматись та шукати способу вирішення згаданих труднощів, що прямо відносяться і до українського народу.

І для роздумів учасникам конференції хотів би подати деякі запитання, відповіді чи поради на які, я радий був би отримати у письмовому чи усному виді:

Що залишило нам минуле століття і тисячоліття у цій ділянці людського життя?

Якими критеріями повинен керуватися християнин в оцінці цих проблем?

Які способи вирішення таких проблем існують у нашій країні?

Яким чином християнин може знищувати "культуру смерті" в умовах нашої країни, розвиваючи при цьому "культуру життя"?

Як можна сформулювати розумну і правдиву думку молодого покоління відносно погляду на життя?

¹ Св. Бернард, проп. міс. 4, 11.

² Папська Енцикліка, написана 1995 року про життя та "культуру смерті";

³ Енцикліка Івана Павла II "Evangelium Vitae", С.4.

⁴ Там само. С.3.

⁵ Там само.

⁶ Там само. С.91.

⁷ Згідно з доповіддю кардинала Альфонсо Лопеса Трухілью, президента Папської Ради у справах сім'ї під час міжнародного Симпозіуму "Сім'я та біоетика" у Санкт-Петербурзі, 20-23 травня 1998 року.

⁸ Енцикліка Івана Павла II "Evangelium Vitae", С.19.

⁹ Там само.

**Тесля Олена,
Донецький державний інститут
штучного інтелекту, Донецьк**

Феномен особистості Іуди Іскаріота в культурі

Особистість Іуди є однією з найзагадковіших, найтаємничіших та найсуперечливіших. З другої половини XIX століття питання особистості Іуди Іскаріота своєю неоднозначністю викликає до себе величезну цікавість. Отже, метою цієї праці є спроба визначити основні аспекти образу та особистості Іуди в контексті культури, а саме, у філософії,

художній літературі, релігії, образотворчому мистецтві та кінематографії. Найяскравіше ставлення до Іскаріота виявляється в образотворчому мистецтві і художній літературі. Хоча, треба зазначити, що тема зради є однією з багатьох філософських проблем, яка розглядається в працях Володимира Сергійовича Соловйова ("Читання про Боголюдство", 1877 – 1881 рр.), Сергія Миколайовича Булгакова ("Світ невечерній", 1917 р.) та інших на прикладі особистості Іуди Іскаріота.

Тут ми можемо побачити різнобічне розуміння зради Іуди. З одного боку – зрада Іскаріота розглядається як зрада Вчителя, а отже і всього світу; а з іншого боку – зрада розглядається як подвиг, місія, яку поклав на Іуду сам Ісус Христос. Іскаріот був обраний зрадити і понести за це кару – нехтування всіх, хто його оточував.

Не останнє місце Іуда посідає в релігії. Для того, щоб побачити, наскільки різним було ставлення до Іскаріота, достатньо провести порівняння поміж канонічним християнством і християнськими сектами кайнітів, маніхеїв і богомільв (секти тут: вчення, які відрізняються від канонічних Євангелій у ставленні до Іуди), які уявляли Іскаріота як обранця Ісуса Христа, який здійснив подвиг зради і був найчистішим і найвірнішим учнем Христа, що поклав на себе тягар нехтування та покарання (за іншою версією – самогубства).

Що стосується питання розгляду образу та особистості Іуди в літературі, то тут умовно можна виділити два етапи у трактуванні образу Іскаріота в зарубіжній та російській літературі:

1. Друга половина XIX століття.
2. Кінець XIX – початок XX століть.

У XIX столітті на захист Іуди стають літератори. Анатоль Франс у збірнику "Сад Епікура" (1894 р.) припустив, що Іуда загубив свою душу, сприяючи врятуванню світу. Спроби реабілітувати Іскаріота зробили німецький драматург Карл Вейзер у книзі "Ісус" (1906 р.), шведський письменник Тод Герберг у книзі "Іуда" (1908 р.), а також Нільс Рунеберг в творі "Христос та Іуда". В однойменних працях Д.Ф. Штрауса та Ернеста Ренана "Життя Ісуса" ми можемо знайти дуже цікаві вказівки на розбіжності поміж чотирма Євангеліями.

В Росії над осмисленням образу й особистості Іуди в різний час працювали Сергій Соловйов (в есе "До легенди про Іуду – зрадника", 1896 р.), Микола Голованов (драма у віршах "Іскаріот", 1905 р.), Леонід Андреев (оповідання "Іуда Іскаріот та інші", 1907 р.), Олексій Ремізов (поема "Іуда", 1908 р.), Максиміліан Волошин (лекція "Шляхи Ероса", 1907 р.; стаття "Хтось в сірому", 1907 р.; вірш "Іуда – апостол";

"Євангеліє від Іуди"), Зенон Косидовський (праця "Сказання євангелістів", 1981 р.).

Треба зазначити, що Іуда завжди розумівся двозначно. В християнських церквах ставлення до Іскаріота категорично негативне, презирливе, що дуже яскраво виявляється в образотворчому мистецтві. Наприклад, у візантійсько-російській іконографічній традиції Іуда постає (зазвичай в сцені Таємної Вечері) найчастіше молодим, безбородим чоловіком, зазвичай він повернутий у профіль (як зображення бісів), щоб глядач не зустрічався з ним очима. На фресках Беато Анжеліно Іскаріот на знак свого апостольського сану несе німб, але тільки обернутий у темряву – ніби чорне сонце. Та й в інших сценах Таємної Вечері ми можемо бачити, що Іуда в основному зображений повернутим спиною до глядачів. Це стосується не тільки робіт художників епохи Відродження, а також і робіт художників кінця XIX століття, наприклад у роботі Миколи Ге.

Але, не дивлячись на численність зображень Іскаріота, значущості його особистості в історії Нового Заповіту, даних про нього дуже мало. Звідси й різноманітні версії його походження, зради й смерті.

Таким чином, у цій праці було зроблено спробу простежити різноманітні тенденції розвитку сприйняття феномену особистості Іуди в культурі.

**Мандич Лідія,
Національна академія управління, Київ**

Дворів'я як етнонаціональна особливість українського православ'я

Будь-який народ (нація, етнос) існує до того часу, поки його представники зберігають відповідну самосвідомість, тобто ідентифікують себе як частину і продукт певної культури, матеріальної і духовної. Отже, і розібратись, у чому ж основа, особливість, самотність певної нації, можна лише з'ясувавши сутність культури, яка цією нацією породжена і розвинута протягом століть.

На сьогодні ця проблема є досить актуальною тому що, з одного боку, існує багатовікова історія української нації і її культури в рамках державницьких утворень інших народів (Російської і Австро-Угорської імперії, Речі Посполитої і Московії), а з іншого боку, існування української спільноти в новітні часи характеризується переходом від цих привнесених, певним чином редуційованих утворень, до власної розвинутої держави. Від того, наскільки успішно поєднуються у певну

цілісність нові державні форми та існуючі не одне покоління культурні надбання, буде залежати доля українства у ХХІ столітті.

Метою цієї доповіді є з'ясування сутності і динаміки розвитку тієї культурної компоненти, яка була привнесена у культуру Київської Русі у Х ст. і, переживши деякі, на нашу думку, суттєві модифікації, визначала долю і менталітет української нації протягом століть, не зникаючи і не зважаючи на будь-які історичні повороти.

Йдеться про українське православ'я.

Православ'я офіційно починає своє існування на території України-Руси з 988 р., коли князь київський Володимир охрестив Русь, зробивши християнство державною релігією. Але візантійське православ'я, що вже на той час було розвинутою організованою системою доволі абстрактного світобачення, ідеології і віровчення; обрядів, що вимагали певних культових споруд і певної структури церковної ієрархії, не могло бути сприйняте позитивно простим народом. Його свідомість не була підготовлена до складних форм абстрактного знання, а разом з побутом була пройнята язичницькими обрядами і віруваннями. Ці вірування, можливо, були ще не досить чіткими і великою мірою архаїчними, але зрозумілими, звичними і такими, що йшли від самого природного духу людей.

Виникло протистояння: з одного боку – простий народ, який ідентифікував і усвідомлював себе як етнос лише у розрізі язичництва – віри батьків, а з іншого боку – еліта суспільства – князь і дружина, які, насаджуючи християнство, керувались політичними і державницькими інтересами.

Історичні джерела не зафіксували великих повстань і збройної боротьби між прибічниками народної і державної віри. Але з плином часу православ'я, як розвинутіша форма релігії, ще й підтримана примусом держави, зрештою, перемогло. Вже на початку татаро-монгольського нашествия (середина ХІІІ ст.) князівства на території Київської Русі вважались християнськими і на цій основі, хоча, звичайно, і на основі спільних етнічних і державницьких коренів, об'єднували зусилля у боротьбі з "поганями".

Але чи зникло язичництво остаточно?

Відповідь на це питання можна знайти, зокрема, у таких історичних джерелах, як листування сільських священиків з вищими церковними ієрархами. У листах містяться скарги на те, що нема ніякої можливості відучити паству від багатьох поганських звичок (весільні обряди без вінчання, своєрідне святкування Івана Купала) і вірувань (проявляються в одухотворенні предметів побуту і навколишньої природи).

Отже, що відбулось?

Простий народ був поставлений перед необхідністю прийняття християнства, але не міг цього зробити у всіх усталених формах, про що вже йшлося вище. Відповідно, єдиним шляхом гармонізації християнської православної доктрини і язичницької свідомості було адаптування їх один до одного. В результаті адаптації, з одного боку, постало українське православ'я, що не змінило своєї суті, але було збагачене язичницькою міфологією (язичницькі дрібні божки – водяники, домовики, лісовики – перетворились у представників злої сили, хоча і не дуже могутніх) і обрядами (колядування – на Різдво, свячені яйця – на Пасху). Змінився навіть вигляд культових предметів і споруд. Наприклад, лише українським церквам відомі рушники на іконах, квітковий розпис стін ззовні і всередині.

З іншого боку, формується українство як нація християн, що сумлінно, хоча і досить творчо підходять до виконання церковних православних обрядів і таїнств. Однак у зміст обрядів і таїнств заглиблюється лише незначна частка світської еліти і духовенства. Простий народ, у свою чергу, підмінює, часто-густо, православний зміст обрядів сурогатними конструкціями із сприйнятих православних і старих язичницьких уявлень. Контроль за такими трансформаціями у свідомості віруючих церква здійснювати якісно не в змозі. Отже, у вірі відтепер прослідковується значна частка формалізму і, відповідно, нерозуміння багатьох православних ідей. Але і певна частка суто язичницьких вірувань "консервується" і з часом формалізується лише до рівня беззмістовного виконання обрядів (урвався зв'язок поколінь з передачі сакральних знань).

Таким чином, виникає двовір'я, до того ж – формальне, але глибоко вкорінене в свідомості народу.

Мораль, притаманна язичницькому суспільству, частково зникає, не сприйнята православ'ям (відходять у минуле русалії, викрадення нареченої, багатоженство), а частково – адаптується, за основу їй стають Десять заповідей Мойсея і Вісім заповідей блаженства Ісуса Христа.

Стародавні знання і їх використання (віщуєство) отримують негативну оцінку і викоринюються як відьмацтво. Хоча у козацьку добу козаки-запорожці вважаються характерниками (чаклунами), але їх сприймають як додаткову позитивну силу, що допомагає у боротьбі з ворогами-іновірцями.

Взагалі, саме у період розквіту козацтва, православ'я (хоча в ньому прослідковуються тенденції двовір'я) починає по справжньому відігравати роль провідної ідеології суспільства. Зокрема, це спричинено втратою українським народом держави, а також утисками з боку представників

інших релігій – католиків, мусульман. Найкраще все це ілюструє історична подія, що сталась наприкінці 1653 – на початку 1654 рр.: Богдан Хмельницький у пошуках союзника підписує договір з Московією і присягає разом з військом московському царю. Одним з чинників такого вибору виступила єдність віри: в Москві теж панує православ'я.

Важко сказати, що відбувалось у свідомості українців, які на кілька століть були роз'єднані між різними державами, але з великою ймовірністю можна припустити, що культурні надбання попередніх поколінь, у тому числі і двовір'я, стали на заваді остаточній втраті українцями усвідомлення себе як нації.

Цікавим здається те, що початок цілеспрямованого відновлення української самосвідомості (середина XIX ст.) характеризується, в першу чергу, зверненням до язичницьких традицій нашої культури. У творчості Т. Шевченка – це анімалізм, одухотворення навколишньої природи (дівчина-Тополя), ідентифікація образу України з кушем калини (тобто з молодою дівчиною), або з вербою (тобто з багатостраждальною матір'ю). У творах М. Гоголя яскраво розкриваються язичницько-православні образи нечистої сили (чорти, відьми, вій...), а у "Лісовій пісні" Лесі Українки взагалі акумулюються майже всі залишки язичницьких вірувань Полісся. Через записаний фольклор вимальовується новий образ українства язичницького, і, зокрема, через нього народ, інтелігенція та еліта наново ідентифікують себе як єдину націю. Православ'я ж тепер починає виступати у ролі необхідної умови віднесення певної особи до українського етносу. А самотність його, як виявилось, можна прослідкувати в деяких аспектах лише через збережені язичницькі традиції в рамках двовір'я та пам'яті про власну історію.

Радянська епоха надавала негативних характеристик будь-якій релігії, майже відверто заборонила віру в Бога, тому українське двовірне православ'я відходить у тінь. Певною мірою його замінює соціалістична ідеологія.

Протягом існування СРСР українське суспільство умовно розділяється на дві категорії: віруючі та атеїсти. При цьому атеїсти не перестають надавати великого значення у своєму житті різним прикметам і повір'ям (не стають атеїстами у повному значенні цього поняття). А от віруючі, за відсутності належного виховання і умов зовнішнього середовища, все більше орієнтуються на обрядову, культову сторону релігії, не маючи достатніх можливостей заглиблюватись у зміст.

З розпадом СРСР почався новий процес відновлення духовності, що характеризується збільшенням значення релігії та віри. Можна спостерігати, що саме язичницькі традиції і вірування (а також двовір'я) на сьогодні найлегше повертаються й актуалізуються у свідомості вже

громадян України. Це найяскравіше проявляється у діяльності представників Рун-віри, які закликають повернутися до забутої релігії предків. Але, на нашу думку, такі заклики є необґрунтованими з позицій потенціалу розвитку культури, адже багато століть саме православ'я було провідною релігією та ідеологічним компонентом свідомості українців. Перекреслити його – означає перекреслити багатотисячлітню історію української культури, повернутись до часів раннього середньовіччя, що є неможливим і шкідливим. Такий поворот з великою часткою ймовірності може призвести до деградації, адже неможливо природним шляхом поєднати реконструйоване штучне язичництво з умовами життя сучасної людини, які визначає науково-технічний прогрес і загальний розвиток цивілізаційної культури.

Ще однією сучасною тенденцією заповнення вакууму, що утворився в ідеології, є поява прихильників релігійних течій, що не були характерними для українського суспільства в минулому. Йдеться про буддизм, іслам, різноманітні католицькі течії і секти. На нашу думку, стародавнє українське двовір'я підготувало і для цього процесу непоганий ґрунт. Свідомість українця століттями звикла узгоджувати в собі язичницькі і християнські уявлення про світ, тож тепер все частіше з'являються люди "нової формації", в свідомості яких співіснують буддистські, язичницькі і християнсько-православні елементи. Щоправда, вони рідко пов'язані між собою у певні цілісні концепції, але загалом придатні до використання у різних життєвих ситуаціях (особливо при взаємодії з представниками інших культур). Це дозволяє їх носіям, хоч і маючи уривчасте "полікультурне" світобачення, відчувати себе комфортно у мінливих умовах сьогодення. Така організація свідомості, на нашу думку, може породжувати не тільки позитивні явища (зменшення релігійних і культурних бар'єрів між етносами), але й певну ідеологічну безпринципність, труднощі з ідентифікацією себе як частини і носія певної культурної традиції.

Отже, сьогодні ми спостерігаємо формування світобачення нового українського суспільства. Без сумніву, історичним впливом двовірного православ'я зумовлені такі основи українського менталітету: відкритість до діалогу, порозуміння і взаємодії з носіями інших культурних традицій, відсутність агресорських тенденцій, вкоріненість і стабільність у власному способі життя, певна консервативність поглядів. З іншого боку, реалії сьогодення вимагають певних нехарактерних для українства новацій: формування здатності до жорсткої конкурентної боротьби, механізмів захисту від можливих негативних впливів привнесених елементів інших культур...

На базі якого культурного феномена (об'єкта) повинні формуватись (невипадковим чином і не у шкідливому напрямку) новітні елементи українського менталітету? Чи здатне українське двовірне православ'я забезпечити цей процес?

Можливо, передумовою вирішення цих питань є цілеспрямований розвиток загальної культури мислення людей, яка б на якісно новому рівні сприяла розумінню та узгодженню абстрактних ідей, покладаних в основу будь-якої релігії і культури. Це могло б стати позитивним чинником подальшого розвитку українського суспільства і культури.

**Гладких Валентин,
Комітет з проблем культури і духовності
Верховної Ради України, Київ**

Проблема пристосування християнського віровчення до умов сучасності

Відому істину про те, що "все тече, все змінюється" знали ще давні греки. Ми ж, безпосередні свідки змін, які останнім часом набули фантастичних швидкостей, маємо змогу переконатися: все, що не встигає пристосовуватися до змін, у кращому випадку стає надбанням історії, а загалом – приречене на загибель. "Сова Мінерви літає вночі", – писав Гегель. Насправді, людська свідомість певною мірою інертна і не встигає адекватно відображати зміни, тим більше, відповідним чином реагувати на них. Звідси глибока духовна криза, яка охоплює саме постіндустріальні (інформаційні) суспільства. На межі тисячоліть виникає слушне запитання про перспективи християнства у світі, охопленому інформатизацією та глобалізацією, в умовах "зіткнення цивілізацій".¹ Сучасний світ масового суспільства, масової культури, масової комунікації кидає християнству "виклик". Чи зможе воно пристосуватися до нових умов?

"Відгуком" католицької церкви стало гасло: "Культуризація Євангелії та євангелізація культури"², висунете Іваном Павлом II.

Інкультурація – пошук різних засобів виразити істину спасіння, що відкрилася у Христі і таким чином втілити християнську традицію в різні культури.

Євангелізація – заклик до очищення від усього, що може здегуманізувати культуру, євангелістичне перетворення останньої.

Тобто, сьогодні метою католицької церкви є критичний діалог з різними культурами. Визнаючи в них здорове, протистоячи хибному і намагаючись доповнити те, чого бракує, католицька церква прагне зберегти

свій вплив на сучасну цивілізацію. На думку Івана Павла II, ми "мусимо усвідомити, що проголошення Євангелія має бути глибоко вкоріненим у самотність кожної культури і одночасно відкритим до всезагального зближення, сприяючи обмінові задля обопільного збагачення."

Проте, у даному випадку, здається, "нове гасло" виявилось добре забутою доктриною Отців Церкви раннього середньовіччя, і містить у собі протиріччя, яке було причиною запеклих суперечок упродовж багатьох віків. Необхідно згадати, що певні труднощі у питанні ставлення до культури християнство мало завжди. Виникли вони, мабуть, ще у часи земного життя Христа. Проповідь Ісуса з самого початку йшла всупереч традиційній культурі іудаїзму і містила у собі зерна заперечення культури взагалі. За словами Клаузнера, Ісус, який "був іудеєм і залишався ним до останнього свого подиху", поставив іудейську культуру перед вибором "або-або". Він прийшов не для того, аби поглибити знання свого народу, збагатити його культуру, розвинути мистецтво, а навпаки – знищити навіть ту пов'язану з релігією культуру, яка існувала на той час в Іудеї. Проблема вибору була не політичною, а загальнокультурною.

Колізія Христа і культури зокрема, виявляється в боротьбі апостола Павла проти тих, хто намагався елінізувати Євангеліє, і в той же час у спробі перекласти Новий Заповіт на форми грецької мови і думки. Простежується вона і в ідеологічних сутичках представників церкви з приводу слухності залучення до віровчення надбань античної філософської думки. Християнська історія взаємодії віри та культури почалася діяннями Апостолів, рішенням Святого Павла звернутися до язичників та його проповіддю грекам в Ареопазі. Християнство приймали люди, які належали до різних культурних типів. Непомітна на перший погляд проблема далася взнаки потім: культурне розмаїття стало джерелом напруги і конфліктів, адже ставило питання про збереження єдиної сутності вчення у різномірних спільнотах. Суперечки між Петром, Павлом та Іаковом, відокремлення сирійських церков стали першими проявами тенденцій, які згодом призвели до розколу єдиного християнського віровчення. Причина цього крилася в культурній асиміляції.

Нині проблема культурної асиміляції християнства лише загострилася через вже згадані причини. Тепер діалог віри і культури є тією критичною точкою, де на карту поставлена доля світу, який перетнув поріг третього тисячоліття.

¹ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций // Полис., 1994. – №1.

² Пупар П. Церковь и культура. – М., 1993.

Матвєєв Віталій,

Ніжинський педагогічний інститут, Ніжин

**Актуальність більш повного розкриття
духовно-практичного потенціалу християнства**

Останніми роками у нашій країні особливого поширення набули проблеми, пов'язані з питаннями самореалізації, різноманітними системами духовного, психічного і фізичного самовдосконалення, релігійно-філософськими системами Сходу, екстрасенсорики тощо. В цьому можна впевнитися, звернувши увагу хоча б на кількість відповідної літератури на нашому книжковому ринку, який досить чутливо реагує на запит потенційних покупців. У певних колах інтелігенції і молоді стає своєрідною ознакою доброго тону знайомство з подібними виданнями і викладеними в них концепціями. Очевидно, є підстави говорити про виникнення в нашому суспільстві нової субкультури, яка має яскраво виражене релігійно-містичне забарвлення.. У межах даної субкультури широкі вживаються такі терміни, як "аура", "астрал", "егрегор", "карма", "медитація", "ментал" тощо.

На цьому тлі набирають свого поширення неорієнталістські культури, які нерідко приваблюють своїм досить глибоким філософським змістом, що, як правило, подається не лише в суто релігійних, але й в наукових термінах. Іншою причиною поширення східних релігійно-філософських систем є прагнення багатьох їх прихильників за допомогою медитативної практики, яку використовують ці системи, досягнути цілісності та сутності світобудови, навчитися по-новому, гармонійніше будувати свої відносини з оточуючим світом, а також намагання перевести вирішення своїх проблем з формально-логічного на інтуїтивно-єврістичний рівень.

Характерною особливістю східних, в першу чергу індійських релігійно-філософських систем є те, що для пізнання вищих істин там завжди використовувалася йогічна практика. Так, з шести основних даршан індійської філософії йогічна практика не застосовувалася лише в матеріалістичній філософії локаятів (чарваків). Йогічно-медитативна практика була призначена для вдосконалення людини у фізичному, психологічному, інтелектуальному, моральному та духовному планах. Її застосування нерідко настільки кардинально змінювало людину, що це давало можливість представникам низки громад (в першу чергу східних та неорієнталістських культур) говорити про створення нової людини.

Наприклад, Бгактіведанта Свами Прабгупада, засновник "Міжнародного товариства свідомості Крішні " (ІСККОН), вказував, що

служіння богу Крішні є настільки могутнім засобом самореалізації, що вайшнава, тобто відданий Крішні стає вище браміна і навіть напівбога, а в окремих випадках може навіть керувати самим Крішною.

Проте можна зазначити, що ідея створення нової людини не є чимось оригінальним або протилежним християнству, традиційній для нашого суспільства релігії, оскільки з самого початку воно виступало саме з цією ідеєю – створення нової людини, розкриття її богоподібної сутності. Але, на жаль, в ході своєї еволюції в силу низки причин ця ідея була значною мірою деформована і задогматизована, хоча і зберегла свою життєдайну потенцію. Показовим є той факт, що в свій час в русі контркультури, який почався в 60-ті роки ХХ століття, коли молоді бунтівники виступили проти традиційних цінностей капіталістичного суспільства, після першої хвилі захоплення Сходом біблійна тематика і сам образ Христа також поступово набули значної популярності. На початку 70-х років так званий "Ісусів рух" став помітним явищем суспільно-політичного і культурно-духовного життя Заходу. На нашу думку, інтерес до образу Ісуса значною мірою стимулювався тим, що, пройшовши етап захоплення східними релігійними системами, з їхніми розвинутими медитативними практиками, молоді бунтівники змогли поглянути на образ Христа з точки зору містико-духовного досвіду, по-іншому, глибше сприйняти євангельські істини.

Порівнюючи духовну практику первісних християн з практикою сучасного православ'я, ми можемо прийти до висновку, що таке порівняння буде в багатьох аспектах не на користь останнього. Зародившись майже дві тисячі років тому, християнство на своєму початку мало фактично універсальну систему виховання і вдосконалення особистості. Заклик Ісуса Христа в Нагірній проповіді "бути такими ж досконалими як Батько наш небесний", без сумніву, можна вважати наріжним каменем християнства, тому ідея "обоження", була центральним пунктом релігійного життя східної Церкви, навколо котрого оберталися всі питання догматики, етики, містики. Демократичний характер первісного християнства поєднувався з наявністю езотеричної частини його вчення. Вищі знання поступово отримували підготовані і посвячені учні. Про наявність езотеричного знання промовисто говорять, наприклад, такі рядки Євангелія: "І приступивши учні сказали йому: для чого притчами говориш їм? Він відказав їм у відповідь: для того, що вам дано знати таємниці царства Небесного, а їм не дано... Бо істинно говорю вам, що багато пророків і праведників бажали бачити, що ви бачите, і не бачили, і чути, що ви чуєте, і не чули" (Матв.Х11,10-11,17). Як і в майже всіх східних релігіях, вищі езотеричні знання в християнстві

передавалися від учителя до учнів поступово, в міру їхнього духовного зростання.

В той же час, поширюючись на теренах Римської імперії, первісне християнство поступово втрачало свою езотеричність, оскільки апелювало до найбідніших прошарків населення, які з огляду на свій духовно-інтелектуальний рівень не тільки не могли засвоїти в повному обсязі християнську містику, але навіть наблизитись до цього рівня. Духовну концепцію "обоження" ці верстви населення також не могли зрозуміти і замінювали її в більшості випадків сліпою вірою, що вело до фанатизму, догматизму та інших негативних наслідків. Ставши офіційною римською релігією, християнство підпало в залежність від світської влади, причому особливо це виявилось в східній частині Римської імперії.

Свого часу апостол Павло, звертаючись до коринфян, писав: "І я не міг говорити з вами, браття, як з духовними, але як з плотськими, як з немовлятами у Христі. Я годував вас молоком, а не твердою їжею, бо ви не були ще в змозі, та й тепер ще не в змозі. Тому, що ви плотські" (1.Кор.3:1-30).

Церква має враховувати, що за дві тисячі років світ суттєво змінився, значно виріс культурний, інтелектуальний потенціал людства. Тому сучасну людину вже не задовольняє "молочна їжа", християнство повинно відкривати езотеричні знання, давати "тверду їжу" тим, хто може це сприйняти.

Слід критично визнати, що на сьогодні ми маємо свого роду препарований варіант первісного християнського вчення. Глибини християнства, його містика, езотерика не мають широкого застосування, сучасне християнство (в першу чергу це стосується православ'я, в якому найглибші езотеричні традиції в порівнянні з іншими напрямками) дуже заформалізоване. Тому цілком можна поділяти думку тих провідних релігієзнавців, котрі вважають, що коли православ'я не переживе свого "орджонамента", то воно має всі шанси стати релігійною меншиною, на кожному кроці втрачаючи своїх послідовників.

Снігур Світлана,

Національний університет ім. Т.Г. Шевченка, Київ

Проблема відновлення цінностей християнської моралі

У наш час звертання до норм християнської моралі не сприймається доброзичливо. Можливо через те, що пояснюють її як таку, яка накладає певні обмеження та обов'язки, нав'язані ззовні, що перешкоджають самовираженню особи та її прагненню до свободи.

Мораль завжди перебуває на перехресті світових проблем. Саме через це її називають етикою, соціальною справедливістю. Але на сучасному етапі відчутне загальне знецінення моралі у нашому суспільстві. Боячись втратити свободу, ми займаємося активними діями, згідно з духом часу: беремо участь у виборах політичних лідерів, боремося за екологію, відроджуємо українську культурну спадщину тощо. Та не вводимо, тим більше не реалізуємо у життя євангельської вістки.

Богослов Ж. Еллюль вважає, що етика виконує свою автентичну функцію, коли навчає людину цієї найпростішої правди, що Божа воля об'явлена для того, щоб бути виконаною. Етика повинна допомагати жити людині повноцінним людським життям – в цьому її важливість. Зараз говорять частіше про крах моралі, беручи до уваги те, що загальноприйняті принципи моралі виявилися неспроможними відповісти на низку питань, що хвилюють сучасну людину ХХІ століття.

Сучасне людство відкинуло попередню мораль християнських епох. У минулому соціальний порядок урегульовувався авторитетами, часто самовільними і деспотичними. Зовсім за іншими законами живе сьогоднішня. Нинішня історія підкреслює важливість людської свободи, це історія завоювання, де головним рушієм і символом свободи була французька революція. Сучасна людина не шукає для себе наперед усталених і остаточно затверджених законів. Через власне розуміння вона намагається визначитись, створити самостійно своє майбутнє, при цьому переконуючись у власній силі. Раніше доля людини залежала від природи. Сьогодні – інакше. Завдяки науково-технічному поступові людство живе за новою філософією, запроваджується нова форма гуманізму. П. Тейяр де Шарден у творі "Гімн Всесвіту" зазначав, що для того, щоб люди на Землі змогли полюбити одне одного, треба, щоб вони впізнали одне одного як елемент того ж самого "дещо", треба також, щоб, "планетизуючись", вони усвідомили своє перетворення в одного і того ж "хтось". Бо, як це сказано в Євангеліє, нема іншої всезагальної любові, аніж любов до особистісного і в особистісному. Людина, з одного боку, завдяки психоаналізу, має змогу досліджувати свою психологічну

природу, досі недоступну, несвідому, прагнучи розв'язати світові проблеми. З іншого боку, виникає прагнення перетворити людину завдяки молекулярній і генетичній біології. Всі ці питання широко досліджували сучасні гуманісти-екзистенціалісти. Ж.П. Сартр писав, що свобода людини не є якоюсь додатковою якістю її природи: вона є безумовною власністю її природи, частиною людської істоти. Ми є хтось, і в той же час – ніщо. Таке розуміння має сильний вплив на ментальність сучасної людини, хоча реальне життя нерідко обмежує людську свободу. Сучасна людина відчуває себе морально зобов'язаною лише тоді, коли добровільно взяла на себе зобов'язання.

Новий гуманізм завдав удару християнській моралі, спричинив у ній кризу. Ця криза триває до наших днів. Але криза християнської моралі відчутна не лише через вплив сучасного гуманізму свободи. Вона має також свої внутрішні причини. В минулі століття християнська мораль зводилася до визначення межі між дозволеним і недозволеним. Соціальний фактор людських проблем не враховувався. З зростанням нових цінностей свободи класична християнська мораль виглядала як негуманна. Вона не в змозі була заволодіти серцем людини, тим більше бути ініціатором розвитку людини як особистості. Вона поступилася місцем моралі свободи, тому що мала небагато спільного з Євангелієм і його законом любові, була сповнена обов'язками, підпорядкуваннями та уникала реального світу.

Сучасній спільноті необхідно відновити цінності християнської моралі, оновлюючи її євангельський характер. Свобода – не є основним критерієм моралі. В християнській моралі вбачають живу віру, втілену в життя людини. Ця віра має євангельський ідеал, до якого повинен прагнути кожен християнин у своєму щоденному житті. Людство замислюється над питанням про сенс свого життя. Через проблему екзистенції людини проявляється оригінальність і функції етики. Життя обов'язково прямує до визначеної мети, через динаміку росту і розвитку. Тому ми завжди замислюємося: у чому сенс нашого існування?

Рогожа Марія,
аспірантка Національного університету
ім. Т.Г. Шевченка, Київ

Ідеали християнської святості в контексті пошуків духовно-етичних засад національного єднання

Одним з найголовніших чинників, який визначає духовний стан суспільства, постає релігія. Для європейців це християнство, яке найбільше потерпало від різноманітних нападок, дискусій, занедбань, і в той же час виступало підвалиною європейського світовідчуття та європейської культури взагалі.

Християнство в ситуації сучасної духовної кризи стоїть перед викликом єдиного і в корні розцерковленого світу. Єдність християнства і подолання кризової ситуації є метою і завданням людства. На сучасному етапі розкрились скарбниці духовного життя – не західного, не східного, а Христового – з літургії і прикладів святості, з писань і свідоцтв великих праведників і наставників "інших" християн.

Дух, розум, свобода, правда, братерство, справедливість – все це поняття, без яких немає істинного людства, істинної людяності. Вони були відомі ще з античності, проте знайшли свою основу в християнстві. На сучасному етапі залучення християнських цінностей до процесу відродження духовності набуває важливого значення. Сьогодні вбачає одним із шляхів подолання цієї кризи саме відновлення сили християнства, відновлення тих моральних цінностей, які були закладені ще на перших етапах становлення цієї релігії.

Феномен святості відіграє особливу роль у кожній релігії, адже життя святих постає тією основою, на якій вибудовується етична програма релігії. Він відомий з прадавніх часів, початково, це поняття характеризувалося як і творче, і руйнівне начало. Святість у християнській релігії ототожнюється з моральнісною досконалістю. Моральне життя Ісуса Христа, апостолів і перших християн-мучеників дало поштовх до наслідування в наступні століття. З моральнісної точки зору це виражається як пережите на досвіді співставлення себе самого з ідеалом, заданим у ранньому християнстві, і, таким чином, поєднане з прагненням до самовдосконалення, що проявляється в широсердному бажанні стати краще.

Святість розглядається у двох аспектах. Перший – це дар, даний Богом, здатність творити чудеса, він не залежить від моральнісних зусиль людини, виступає як факт. Другий – це творення доброчесності, достойна поведінка, тобто це – втілені в практику, в життя моральні принципи,

максими, взяті з Біблії, розписані в Дідахові, ідеальні настанови, які стають принципом, метою життя.

Постать святого в епоху Середньовіччя була ідеальним образом людської особистості – образом людини, яка реалізувала єдність самої себе і своєї долі. Святість як ідеал примушувала людину сягати чогось більшого, ніж вона сама, і в цій направленості досконалість очевидним чином була єдністю всього людського в Богові. Свобода і велич людини виникають з її прямої залежності від Бога, про що свідчать релігійні філософи. Це дає можливість самореалізації і самоствердження особистості. Адже принцип любові і осягнення особистості є ключовими моментами для розуміння християнської релігії.

Вплив феномена святості на подальшу культуру безумовний. Неосяжна мудрість і зрілість духовна, нездоланна енергія і радісна суворість подвигу, простота і смирення, любов до Бога і, як наслідок, любов до ближнього – це визначні характеристики святого, які актуалізуються в сьогоденному світі. Велич подвигу святих пройшла крізь багато століть, різноманітні злами і народні катастрофи. Приклад їх життя був точкою відліку для багатьох поколінь.

Не можна говорити, що приклади істинної святості характерні лише для минулих віків. Поряд з ранньохристиянськими мучениками Франциском Ассізьким, Фомою Аквінським та багатьма іншими середньовічними подвижниками в один ряд стають численні невідомі віруючі, закатовані в радянських таборах, які прийняли смерть за віру, які прикладом свого життя і своєї віри в тюрмах і таборах давали наснагу своїм ближнім, допомагали їм, несли втіху.

Життя святих – це приклад віри, вірності та мужності для всіх поколінь, приклад життя людей, які не відступили від своїх принципів навіть перед обличчям смерті. Життєописи подвижників, мучеників, святих людей являють собою перемогу добра над злом і смертю, характерні для раннього християнства, для середньовічної Європи, проте актуальні і для нас, адже і доба СРСР дала нам приклади істинно моральнісної поведінки людини в умовах, близьких до ранньохристиянських гонінь на християн.

Ми не говоримо про те, що потрібно всім наслідувати життя мучеників і святих. Проте, приклад їх життя являє собою цілісну концепцію тих моральних принципів, які ми втратили через руйнацію нашої традиційної культури. Вважають, що людина за своєю соціальною природою належить до двох різних вимірів: з одного боку – це включеність в традицію, з іншого – залучення до загальнолюдських цінностей. Християнство виступає тією ланкою, яка пов'яже

традиційність і загальнонародність культури. Таким чином, використання моральних настанов християнської релігії сьогодні, зокрема, перегляд моральних принципів святих і подвижників, здається нам одним з варіантів подолання сучасної духовної кризи.

**Погорєлова Тетяна,
зав. кафедрою іноземних мов
Національної академії управління, Київ**

Релігійні моральні цінності як першоджерело системи професійного виховання у вищій школі

Соціально-економічні зміни, які призвели до духовної кризи у суспільстві, а також до різкого зниження рівня загальної та професійної культури випускників ВНЗ, поставили перед вищою школою України важливе питання щодо перегляду та оновлення підходів до змісту, структури та форм реалізації системи виховання майбутнього спеціаліста.

Звертаючись до історії педагогіки виховання, слід зазначити, що у суспільстві проблемі морального розвитку людини, культивуванню чеснот з дитячого віку завжди приділялась велика увага. Перші моральні повчання для дітей, юнацтва та дорослих створювались на основі біблійних заповідей та утверджували необхідність зміцнення моральних підвалин сім'ї та суспільства в цілому. Авторами багатьох з них були державні або релігійні діячі. На підтвердження цієї думки можна згадати "Повчання" Володимира Мономаха, "Домострій", написаний священником Сильвестром у першій половині XVI століття, численні збірники аскетичних повчань під назвою "Діоптри" або "Зерцала про зневагу Марнот мирських", "Незрима брань" старця Никодима Святогорця, "Уроки благочестя" святителя Дмитра Митрополита Ростовського, "Азбука православного виховання" священномученика Володимира Митрополита Київського та Галицького, розстріляного у 1918 році та багато інших. Ця література допомагала читачеві розвивати такі загальнонародські гуманні цінності, як милосердя, справедливість, чесність, ненасильство, працелюбство, прагнення до самовдосконалення.

На жаль, більша частина сучасного суспільства не дотримується навіть елементарних правил моральної поведінки, є малограмотною в цих питаннях через те, що були втрачені ідеали, традиції та культура морального виховання. Але, як показує історія, загальнонародські моральні цінності як категорії філософської етики не змінились за два тисячоліття й сьогодні надто актуальними є біблійні постулати: не брешти, не вбивай,

не бажай зла іншим, живи з чистою совістю, сумлінно працюй тощо. Ці питання залишаються відкритими й для випускників вищої школи. Тому система вузівського виховання зобов'язана враховувати кращі історичні традиції вітчизняного педагогічного досвіду, бути концептуальною, гнучкою, стимулюючою моральний розвиток особистості фахівця.

Отже, термін "професійне виховання" слід розуміти як взаємодію педагога та студента, спрямовану на набуття та розвиток майбутнім спеціалістом ціннісних орієнтацій, особистих якостей та норм успішного виконання своїх професійних обов'язків.

Для удосконалення системи професійного виховання вищий навчальний заклад має вирішити такі завдання:

1. Створити в Alma Mater культурне середовище шляхом, перш за все, стимулювання адміністрацією культури міжособових стосунків викладачів, співробітників та студентів, культивування атмосфери зацікавленості у людині, її внутрішньому світі.
2. Формувати у студентів морально-естетичне ставлення до майбутньої професійної діяльності шляхом визначення атрибутів зовнішньої та внутрішньої краси обраної професії, її історичних та сучасних можливостей щодо збагачення культурних цінностей людства.
3. Створити умови для поглибленого вивчення студентами таких дисциплін, як релігієзнавство, культурологія, етика, естетика, психологія і педагогіка.
4. Надати студентам можливість розвивати на заняттях комунікативні здібності, набувати практичних вмінь і навичок в галузі вербальної та невербальної комунікації наук про поведінку людини.
5. Зробити дисципліни „Професійна етика та етикет” обов'язковими для вивчення студентами всіх вищих навчальних закладів.
6. При розробці кваліфікаційних характеристик та проведенні атестації професорсько-викладацького складу та адміністративних працівників вищої школи особлива увага має приділятися рівню їх загальної та професійної культури, вмінню усувати конфліктні ситуації на робочому місці, дотриманню норм професійної етики та етикету.

Навчально-виховний процес повинен ґрунтуватись на принципах гуманістичної етики. Доречно навчити майбутніх фахівців серйозно та вдумливо розв'язувати етичні проблеми, пов'язані з впровадженням нових технологій, використанням різних моделей спілкування у професійних ситуаціях, а також довести, що етика та естетика поведінки спеціалістів (мається на увазі культура мовлення, манери, міміка, жести, пози тощо) мають бути надійно розвинутими професійними уміннями та навичками.

З метою формування цілісного концептуального підходу до розв'язання сучасних проблем моралі доцільно створювати програми з професійної етики на міждисциплінарній основі, залучаючи до цієї справи фахівців в галузі релігієзнавства, культурології, етики, естетики, правознавства, психології, соціології, педагогіки.

Певні можливості у підвищенні рівня вихованості суспільства може надати введення на останньому курсі комплексного фахового екзамену: вузькоспеціальні предмети + професійна етика та етикет.

Отже, по-справжньому ефективна ситема професійного виховання має містити у собі все краще, що було накопичено людством у цій галузі.



Таким чином, формування у студентів професійно-аксіологічної культури, норм поведінки й спілкування, що відповідають вимогам моральних цінностей, естетичного ставлення до професії та предмету її діяльності стимулюватиме внутрішню роботу фахівця, спрямовану на організацію процесу самовиховання.

**Ігнатуша Марина, Сергесва Катерина,
Національна академія управління, Київ**

Проблема концепції особистості в християнстві

І сказав Бог: "Створімо людину за образом Нашим, за подобою Нашою, і хай панують над морською Рибою, і над птаством небесним, І над худобою, і над усею землею, І над усім плазуючим, що плазує по землі".

Великі історичні перетворення на межі тисячоліть, посилення кризових явищ у суспільстві, виникнення нових наукових і художніх ідей актуалізують проблему сутності людини. В цих умовах логічне звернення до сталих уявлень про людину і сенс її буття, які склалися в процесі історичного розвитку людства і які пройшли випробування часом. Такими факторами стали провідні світові релігії.

Головною соціальною домінантою усіх релігій є принцип рівності особистості не перед людьми, а перед Богом. Ідея рівності людей перед Богом особливо яскраво проявилася у християнстві, яке формувало нові морально-релігійні пріоритети. У християнстві вперше була виражена, так би мовити, "негативна" рівність перед Богом усіх людей як грішників ("первородний гріх"). Але як не парадоксально, ця рівність слугувала не об'єднанню людей, а все більшому їхньому роз'єднанню, що призвело до формування ідеології та психології індивідуалізму, ідеї особистого спасіння.

Ця ідея має певні соціально-історичні причини. Зокрема, в умовах соціально-економічної кризи пізньої Римської імперії, коли на її теренах зароджувалось християнство, ця ідея набула центрального значення у всьому світоглядному релігійному мисленні. Новаторство християнства в тому, що на відміну від іудаїзму, воно знімає аспекти національної обмеженості, бо особисте спасіння належить не вибраному Богом народові і навіть не вибраній особистості з цього народу, а вибраній праведній особистості, незалежно від її етнічної або соціальної приналежності. Саме ідея особистого спасіння орієнтувала людину на координацію з божественною сутністю тільки свого "я", свого внутрішнього світу, а через це виховання в собі рис праведної особистості. В подальшому це сприяло перетворенню християнства на світову релігію.

Ці реальні процеси формування нового світосприйняття, а, отже, і нового типу особистості, були теоретично осмислені у передхристиянській та християнській теології. З одного боку, в передхристиянській філософії спостерігаємо ідеї Плотіна. Для нього сенс буття – в особистому сприйнятті божественного начала. Найвищий його (буття) рівень – в

особистому злитті з божественною сутністю, через забуття та відсторонення не тільки від світу речей, а і нерелігійних ідей. Особисте та всезагальне Плотін визначає як "єдине", в якому зливається божественне начало із земним у процесі еманациї (відблиск божественного світла). Йдеться про те, що через сприйняття і творення предметного світу як прекрасного, людина залучається до саява променевого божественного образу. Плотін став першим прибічником християнського індивідуалізму, який у розвинутому християнстві стає важливою ідеологічною та психологічною домінантою всього віровчення.

З іншого боку, Прокл трактує людину як божественно-земну істоту. Між людиною та Богом, вважає він, знаходяться не тільки архангели та янголи, а і демони та чорти. І ті й інші впливають на людину. Таким чином, в людині поєднується божественне, ідеальне та гріховне, демонічне. Ці його ідеї вплинули на візантійське, православне розуміння "природи людини".

В ранньому середньовіччі Августин Блаженний остаточно затверджує неоплатонівську ідею про гріховність тілесного буття людини. Спасіння, на його думку, можливе лише у безмежній любові до Бога та у прагненні пізнати його. Схоласти пізнього середньовіччя, а особливо Фома Аквінський та Альберт Великий, поступово відмовляються від такого категоричного заперечення цінності земного людського буття. Фома Аквінський, зокрема, стверджує, що людський інтелект є засобом, за допомогою якого людина пізнає не тільки земне буття (в тому числі красу земних предметів), а й божественну ідею. Людина у християнській теології поступово набуває самостійну цінність, необумовлену божественним попереднім визначенням.

Принципове значення мала ідея "життя по духу". У пізньому середньовіччі зароджується нова ідея про те, що "життя по духу" неможливе без мудрості й розуму. На думку Фоми Аквінського, людина, що духовно не прагне до Бога, стає нерозумною, а її життя безглуздим.

Релігійна ідея абсолютної духовності християнського індивіда пройшла крізь віки і майже не трансформувалася в теології. Православні богослови й філософи XIX – початку XX століть стверджували незнищенність християнської особистості, бо "дух і особистість – одне і те ж". С. Булгаков розумів "іпостасність" як "цілком абсолютну і вічну".²

Таким чином, людська мудрість можлива лише тоді, коли весь духовний світ людини підпорядкований Богу. В іншому ж випадку він знаходиться на більш низькому, тваринному рівні існування.

У християнстві намітилися дві основні тенденції розуміння людини. Одна з них притаманна візантійському християнству і в цілому

православ'ю. Вона трактує людину як істоту земну і божественну, в якій поєднані ці дві іпостасі. Людина в православній доктрині є носієм духовно-тілесних сутностей. Глибоку духовність не тільки не відривали від земного буття, а навіть пов'язували з ним. Підтвердженням цьому є провідна православна ідея "через земні страждання до духовного спасіння". Інакше кажучи, земне буття, його страждальний аспект зумовлює святість. Ця тенденція знайшла відображення в реальному житті (православне монашество і шлях "старців"), а також у мистецтві (мученицькі пошуки сенсу життя Раскольников в "Злочині і карі" Ф. Достоевського, болісний шлях, пошуку ідеалу А. Волконського і П. Безухова в романі "Війна і мир" Толстого та інші).

Друга тенденція пов'язана із західним християнством. У католицизмі людину розуміють як істоту земну і гріховну. Її земне існування є тимчасовим притулком, а фізичне тіло – лише смертною зовнішньою оболонкою. Безсмертна тільки душа. Реальне, "матеріальне" існування людини католицька доктрина визнає бездуховним. І тільки в молитві, у спілкуванні з Богом у людині прокидається духовне начало. Ця ідеологія вплинула на мистецтво, пов'язане з католицизмом. Зневага до тілесної оболонки, приниження людської плоті, емоційно-натуралістичне зображення страждань стали ознаками мистецтва, зокрема храмової скульптури, релігійної літератури. Прикладом цього є готика, сутність якої полягає у зіставленні протилежностей, у здатності об'єднати абстрактну ідею та живий трепет життя, космічну нескінченність універсума і виразну конкретність деталі, в умінні поєднати земну плоть із духовною енергією.

У питаннях віровчення католицизм та православ'я мають багато спільного: віра в два джерела віровчення (Священне письмо і Священний переказ), у Божественну Трійцю, у рятівну силу церкви, у наявність безсмертної душі, у потойбічне життя тощо.

Зіставлення основних постулатів православ'я і католицизму також дозволяють побачити і різні підходи до розуміння людини і сутності її життя.

Різні підходи виявляються у варіативності розуміння Святої Трійці, зокрема, проблеми Духу Святого. Православні наділяють Святим Духом тільки Бога-Отця (вірність традиції), натомість католики сповідують "філіокве" (Святий Дух йде і від Бога-Сина), певним чином кидаючи виклик сталій догмі. Потойбічне майбутнє в уяві православних має два протилежних світи – рай і пекло, світло і п'ятьма. Напівтони відсутні. Православний віруючий не має інших варіантів: або шукати праведний шлях земного життя, або прирікати себе на вічні муки. Католицька церква вводить поняття "чистилище", куди потрапляють "душі, що заблукали". А

їх посмертне майбутнє залежить від того, як моляться за них живі і які дари приносять церкві. Отже, у православ'ї людина сама шукає шлях спасіння. В католицизмі спасіння не є справою тільки індивіда.

Зрозуміти сенс життя людини допомагають головні християнські свята. Для католиків найважливішим святом є Різдво. Його ідеологія – народження Сина Божого, який взяв на себе людські гріхи і вказав шлях до порятунку.

У православних головне свято – Пасха, тобто свідомо прийняте Христом страждання за гріхи людей, спокутування їх своєю смертю і воскресіння, яке дає людям надію на духовне очищення і вічне життя.

Якщо католики головною метою людини вважають досягнення досконалості, яку можна надбати, практикуючи порядок, дисципліну, а також загальний смиренний стан, то православні бачать сенс земного буття у пізнанні Бога, поєднанні з Христом, єдності з божественним.

Особливістю православної євхаристії є те, що вона означає дещо більше ніж жертва в ім'я очищення від гріха. Причастя тілом христовим дозволяє людині розділити із Христом обидва Його начала: людське та божественне.

Інститут сповіді у християнській церкві деякою мірою можна визначити як компенсацію неповноцінного реального життя особистості. Саме в сповіді, на рівні інтимного спілкування людина позбавлялася глибокого стресового стану, відновлювала відчуття повноти життя.

У католицизмі, на відміну від православ'я, в IX-XV столітті існувало поняття індульгенції, повне чи часткове звільнення від покаєння за скоєний гріх, що давалася єпископом чи папою. Отже, католицька і православна церкви по-різному бачили шлях до спасіння. Якщо для перших він міг бути пов'язаний, так би мовити, з "торгом" (викуп за гріхи), то для других альтернативи не було – тільки спокутування гріхів власним покаєнням і власним стражданням.

Таким чином, християнство як релігія здійснює значний вплив на формування особистості. Важливим є те, що християнство засновує принципово новий тип релігійного суб'єкта – "соборний індивідуалізм". Соборність означає підкорення вічному та незмінному релігійному ідеалу, а індивідуалізм підкреслює ідею особистого спасіння. У віруючій людині формується, з одного боку, надособиста та безособиста свідомість, а з іншого боку – індивідуалістична, суб'єктивістська, яка акцентує увагу на особливості та неповторності кожної людини.

Отже, шлях кожної людини до святості індивідуальний, але мета спільна – Бог.

**Побочій Людмила,
Донецький державний інститут
штучного інтелекту, Донецьк**

Релігія – як спосіб реалізації надтілесного буття людини у контексті християнства

Релігія є складним духовним феноменом, тому не дивно, що в сучасному світі її розвиток набув суперечливого характеру. З одного боку, вона вважається притаманною лише слабким та неосвіченим, приниженим і ошуканим людям. Здається, для людини, яка розуміється на науці потреби в релігії зовсім не має. Бог став не потрібен ні Всесвіту, що розвивається за своїми законами, ні суспільству, забезпеченому раціональними, технічними та правовими інститутами.

З другого боку, в умовах нестабільного суспільства, соціально-економічної та політичної кризи людина не в змозі вирішити свої проблеми в цьому світі, тому вона з надією звертається до позаземних сфер.

Людина сучасного світу відчуває внутрішню кризу – "бунт душі", що супроводжується есхатологічними очікуваннями, пошуком спасіння, пов'язаними з приходом нового тисячоліття.

Проблема людини, її буття були актуальними у всі часи, але зараз набувають особливого значення з відомих причин.

Ці питання складають одну з центральних тем філософської антропології та антропології релігії. Майже кожен філософ пов'язував сутність людини з тією чи іншою ознакою. Так, Аристотель вважав людину політичною істотою, Фома Аквінський наголошував на її божественній сутності, підкреслюючи поєднання в ній душі і тіла. У Р.Декарта людина – істота мисляча, у Ж. Ламетрі вона – машина, яка складається з різних механізмів. Г. Гегель вважав її духовною істотою, Й. Фіхте – насамперед, діяльною.

Місце людини у світі по-різному визначається представниками основних філософських напрямків. Суб'єктивний ідеалізм зосереджує увагу людини на її внутрішньому світові, відриває її від об'єктивних основ буття. Матеріалізм виходить з визнання об'єктивної реальності. Об'єктивний ідеалізм розглядає людину як особливе, найвизначніше творіння Бога, яке повинне повернути в його лоно відпалий від нього гріховний матеріальний світ. Дуалісти ж визнають подвійність людини, яка існує в реальностях, що не можуть бути зведені одна до одної.

Дещо по-іншому розглядається це питання в релігійному аспекті. За християнським вченням – душа людини має нематеріальну

надприродну силу, що тимчасово перебуває в тілі людини і є джерелом її життя, тіло ж, плотське начало, – є джерелом гріховності.

Таким чином, у релігійній свідомості людина роздвоюється на матеріальне (земне) і духовне (надприродне) начала, до того ж, останнє є основою внутрішнього світу будь-якої людини; духовним центром людини є Бог. Отже, Божественне постає як наша внутрішня форма. Ця духовно-божественна сфера є сферою буття Бога. Саме вона надає вищий смисл існуванню людини і саме вона спонукає людину до трансцендентування себе як життєвої істоти в єднанні з Божественним.

Відтак, за своїм онтологічним статусом людина постає як надтілесна істота. Але доступ до сфери наджиттєвості обмежений її плотською природою.

Відпавши від Бога, людина втратила можливість спілкування з ним і відтепер перебуває у постійній гріховності, балансуючи на межі двох світів – матеріального та духовного, вона втрачає внутрішню рівновагу, перебуває у стані постійного роздвоєння, у неї порушена гармонія внутрішніх сил і плоть бунтує проти душі.¹ Залишившись наодинці з собою, людина шукає основи свого буття не у зовнішньому світі, а у власному, внутрішньому, і як наджиттєва істота (за своїми онтологічними якостями) з необхідністю відчуває впевненість в існуванні чогось сакрального, понадбуттєвого – Божественного. Буття Бога нерозривно пов'язане з відчуттям його реальної присутності у нашому житті. Бог необхідний людині як вічна твердиня, вічне життя, абсолютне благо, як основа її духовності.²

Відтак, сама людина є "місцем Бога", а її завдання – власними внутрішніми зусиллями, духовною творчістю пробудити у глибинах власної душі Божественне, самоактуалізувати його, прилучитись до трансцендентального буття Бога. І саме релігія дає людині таку можливість — закріпитися, утвердитись у трансцендентальному, абсолютному.³ Саме вона викликає у людини відчуття реальності.

Але необхідність у релігії виникає лише тоді, коли людина відчуває своє буття як недостатнє, усвідомлює конфліктність духовно-тілесної єдності у собі, необхідність вийти за межі своєї тілесності. Таке онтологічне прагнення людини може реалізуватись за допомогою релігії, зокрема, християнства – через образ Ісуса Христа, який узяв на себе всі гріхи людства і своєю жертвою на хресті подолав тілесність і досягнув абсолюту в наближенні до Божественного типу буття.

Так і кожна людина може подолати своє тілесне існування через Ісуса Христа, відкривши його в собі таємничим актом "прозріння" – стати самим Христом, здійснити акт повернення до Бога.

Таким чином, "через Ісуса Христа люди вступають у патерналістичні (батьківські) стосунки з Богом і прилучаються до сакрального"⁴, реалізуючи тим самим своє надприродне начало.

Шлях віри – це шлях внутрішнього саморозкриття відносно Бога, що відбувається через прозріння. То ж підняти до Бога – означає увійти в самого себе, здійснивши своє надтілесне буття.

Відтак, релігія як "увірувана практично-духовна форма діяльності людини"⁵ є закономірно зумовленим способом її наближення до Божественного типу буття шляхом подання своєї гріховної природи.

¹ Закович М. Релігійне витлумачення людини // Академічне релігієзнавство. Підручник. За наук. ред. проф. А. Колодного. – К.: Світ Знань, 2000.

² Черній А. Релігія – духовно-онтологічна основа буття антропологічної цілісності. – Там само.

³ Черній А. Онтологія духовності. – К., 1996.

⁴ Закович М. Релігійне витлумачення людини / Академічне релігієзнавство. Підручник. За наук. ред. проф. А. Колодного. – К.: Світ Знань, 2000. – С.228.

⁵ Лобовик Б. Ідея подвійності світу – головна риса релігійної свідомості / Академічне релігієзнавство. Підручник. За наук. ред. проф. А. Колодного. – К.: Світ Знань, 2000. – С.206.

**Чорноморець Євгенія,
Національний аграрний університет, Київ**

Божественна краса людської душі за вченням християнського неоплатонізму

В середньовічному неоплатонізмі краса розуміється як довершене енергійне самовиявлення сутності. Красою Бога є Його дії та властивості, які, з точки зору онтології, є саме енергіями Його сутності. Сутність же Бога є принципово трансцендентною до своїх енергій, до будь-яких позитивних якостей, у тому числі і до якості "бути прекрасним". Тому сам по собі Бог є Понадпрекрасним.

Будь-яка річ як створена Богом із нічого існує лише в причетності до божественних енергій. Саме останні приводять речі в буття, є їх раціональною основою і формально-структуруючими принципами, підтримують їх існування та уможливають довершену здійсненність цих речей. Тому краса як енергійне виявлення сутності речі виникає лише в причетності до прекрасних божественних енергій. Будь-яка річ є прекрасною настільки, наскільки вона є причетною до божественних енергій, а божественні енергії є не тільки красою Бога, а красою як

такою. Бог же є джерелом всього прекрасного як виток своїх енергій та творча причина прекрасних, створених суцільних що причетні до цих енергій. Відповідно до міри причетності до божественних енергій можливі різні ступені краси.

Людська душа як така, що створена божественними енергіями та має причетність до них, є природно прекрасною, як і будь-яке створене суще. Але людина за сутністю є образом Божим, в той час як усі інші речі є принципово неподібними до Бога. Як образ Бога людина має своїми власними природними потенціями всі якості Бога, крім самої божественності, тобто безпочатковості та безкінечності. Як створена сутність вона має божественні якості лише в причетності до божественних енергій. Розвиток природних потенцій, або здібностей, означає для людини не лише досягнення природної довершеності, а й набуття Богоподоби. В стані Богоподоби людина актуально володіє всіма божественними властивостями (через причетність до відповідних енергій), які були надані їй потенційно як образу Божому.

Гармонія людської душі базується на рівновазі трьох її основних природних сил – мислительної, афективної та чуттєвої. За Максимом Сповідником, мислительній силі душі притаманні дві здібності – теоретична (розум) і практична (розсудок). Розум може споглядати красу всесвіту і діяльність Бога в ньому. Розсудок покликаний керувати всією життєдіяльністю людини і, особливо, її моральною поведінкою. Вищі здібності мають керувати функціонуванням нижчих (розум – розсудком, розсудок – афективною та чуттєвою здібностями). Лише за такої умови можлива правильна і досконала реалізація всіх душевних здібностей. Досконалим станом розуму є мудрість, коли розум є цілісним прагненням мислительної здібності до Бога. Досконалим станом розсудку є розсудливість, коли розсудок об'єднує себе самого та підкорені йому нижчі сили душі з розумом, який споглядає Бога. Таке єднання сил душі базується на добродішній поведінці, для якої недостатньо раціональних споглядань та суджень, а необхідними є мужність афективної сили та цнотливість чуттєвості в їх прагненні до власної довершеності в Богові. Досконалим станом афективної та чуттєвої здібностей є любов до Бога. При такій єдності душевних сил, у прагненні до Бога, через придбання добродішностей та знання, людина діє відповідно до власної Богообразності і може досягти власної досконалості і Богоподоби.

Кожна людина є прекрасним образом Божим за своєю сутністю і може стати Богоподібною особистістю. Саме від особистісної свободи людини, від її вибору залежить, чи діє вона відповідно до своєї природи,

реалізуючи Богообразність в Богоподобі, чи відхиляється від природно властивих шляхів здійснення власних душевних сил. Таким чином, людині від природи властива краса "за образом", а від вільно обраного нею спрямування діяльності душевних сил залежить досягнення краси "за подобою". Третім, найвищим, рівнем краси, якого може досягти людина, є понадприродна краса обоження, яка дарується богоподібним особистостям Богом вже незалежно від їх, особистісного вибору. Ця краса полягає в тому, що людина стає Богом за благодаттю, повністю актуально отримуючи всі якості Бога, в тому числі й божественність. Залишаючись людиною за природою, особистість за своїми енергіями стає Богом і повною мірою виявляє Божественну красу.

**Романовський Олександр,
Херсонський технічний університет, Херсон**

До розуміння сенсу життя російською релігійно-філософською думкою

Для чого людина прийшла у світ і на що може сподіватися в цьому світі – це головне питання для кожної людини. І відповіді на нього самому собі – означає знайти себе в світі. Недарма М.О. Бердяєв писав, що призначення людини – мучитися смыслом життя і особистої долі.

"Питання про сенс життя – одне з одвічних філософських, світоглядних питань. На нього не може бути точної однозначної відповіді. Кожна доба, кожна людина розв'язують його наново і на свій копил".¹

В оточуючому світі, де людина нерідко відчуває себе загубленою, нещасною та самотньою, бо живе без чогось дуже важливого, зрозумілим стає намагання відкрити для себе те, що є конче потрібним і життєво важливим, значущим, що може надати сенс і виправдання як найближчим задумам, так і всьому життю.

Трагедією закінчується ситуація, коли людина не знаходить ніякої відповіді на питання про сенс власного життя, питання, яке на думку В.Франкла, є найбільш людським з усіх питань. Згідно з даними, на які посилається В. Франкл, 85% опитаних американських студентів, які зробили невдалі спроби самогубств, указували на те, що не вбачають у своєму житті ані найменшого сенсу. І це при тому, що про матеріальні нестатки не могло бути і мови. Такою є людська вартість притаманного сучасній цивілізації феномена "втрати сенсу".² І все ж людину не покидає

відчуття того, що її "доля – це дар, який нам запропоновано і який ми повинні ствердити".³

Ускладнює питання про сенс життя й відчуття безглуздості існування, що деякою мірою знайоме всім. "Що життя, таке як воно фактично є, є безглуздим, що воно ні в якій мірі не задовольняє умови, за яких його можна було б визнати осмисленим – це є істина в котрій все нас переконує: і особистий досвід, і безпосередні спостереження за життям, і історичне пізнання долі людства, і природознавче пізнання світового устрою та світової еволюції.

Безглузде, передусім, – і це, з точки зору особистих духовних запитів, найважливіше – особисте життя кожного з нас. Першою, так би мовити, мінімальною умовою можливості досягнення сенсу життя є свобода; і тільки свободні люди можуть діяти "осмислено", прагнути розумної мети, відшукувати повноту задоволеності; все необхідне підкорене сліпим силам необхідності. Ми є тілесними, й тому підкорені всім сліпим, механічним законам світової матерії... Невидима бацила туберкульозу чи іншої хвороби може обірвати життя генія, зупинити величну думку і найвище устремління".⁴ Наше життя є у владі безглуздох подій і може бути знищеним у будь-який момент. Не випадково С. К'єркегор охарактеризував життя як "хворобу до смерті".⁵

Усвідомлення нікчемності людської природи веде до ствердження світу взагалі, що є перепоною руху вищих духовних цінностей. Людина усвідомлює нікчемність того, що її оточує, оскільки людина занурена у цю нікчемність, це породжує розпач, розуміння трагічності долі.

І все ж таки... "Хто знаходиться поміж живих, тому є ще надія..." [Екл. 9;4].

Наше емпіричне життя є уривком: саме по собі, без зв'язку з певним цілим, воно так само мало може мати сенсу, як уривок сторінки, який вирвано з книги.

Але давні греки, які були у захваті перед красою і живою стрункістю космічного цілого, "краще за нас знали, що світ – це не мертва машина, а жива істота, яка сповнена живих і одушевлених сил".⁶ Ствердження безглуздості життя суперечить тому простому очевидному факту, що "ми розуміємо і розумно стверджуємо цю безглуздість. Оскільки ми розуміємо і розумно стверджуємо її, то це означає, що не все на світі і не повністю є безглуздим; є, принаймні, осмислене пізнання, хоча б пізнання однієї лише безглуздості світового буття. ... Істота, яка абсолютно і повністю позбавлена сенсу, не могла б усвідомити свою безглуздість".⁷ І, можливо, саме завдяки цьому, питання про людину і сенс її життя постає знову і знову.

Слід враховувати й те, що "технічний і економічний прогрес сучасної цивілізації перетворює особистість у свій засіб, потребує від неї безперервної активності, використання кожної миті задля дії. ... Такого роду виключний актуалізм змінює ставлення до часу – йде прискорення часу, скажена гонка. Особистість не може втриматися в цьому вирі часу, в цій актуалізації кожної миті, вона не може одуматися, не може зрозуміти сенс свого життя, оскільки сенс завжди розкривається лише у ставленні до вічності; вир часу сам по собі є безглуздість".⁸

У світі "триває криза людини, не тільки криза в людині, але й криза самої людини. Подальше існування людини робиться проблематичним".⁹ Тому основною проблемою наших днів є насамперед проблема людини, сенсу її життя. "Цивілізація розвинула величезні технічні сили, які за задумом, повинні були приготувати царювання людини над природою, – але ці технічні сили мають владу над самою людиною, роблять її роботом, вбивають її душу".⁹

"Люди відкинули Бога, але цим піддали сумніву не гідність Бога, а гідність людини. Людина не може утриматися без Бога. Щодо людини Він і є тією вищою ідеєю – реальністю, яка конструює людину. Зворотною стороною є те, що людина є вищою ідеєю Бога. Тільки християнство вирішує проблему відношення людини і Бога, тільки у Христі спасається образ людини, тільки у християнському дусі створюється суспільство і культура, котрі не винищують людину. Але істина повинна бути здійсненою у житті".¹⁰ Істина, яку відкрило християнство, – істина боголюдства, яка ґрунтується на істині Боголюдини, – дарує нам впевненість (і разом з тим, потребує нашої віри), що істота, яку розіп'яли і яка вмерла на хресті, є Сином Божим, в якому міститься вся повнота Божества, котре своїм воскресінням непохитно утвердило перемогу життя над смертю, сенсу життя над безглуздістю.

Отже, щоб знайти сенс життя, треба здолати численні перешкоди, численні прояви зла, які постають на цьому шляху. З цієї точки зору, безглуздість життя і є такою перешкодою, яку необхідно подолати, тому що без долання і творчого зусилля немає реального прояву свободи, без якої все стає безособовим і неживим. Отже, без свободи не було б здійснення нашого життя в його істинній глибині. Тому здобуття життєвого сенсу – це важкий хрест.

¹ Загороднюк В.П. Доцільність культури і сенс людського буття // Філософська і соціологічна думка. – 1992. – №9. – С.53.

² Філософія. Курс лекцій: Навчальний посібник. / Бичко І.В., Табачковський В.Г., Горак Г.І. та ін. – 2-е вид. – К.: Либідь. 1994. – С.404.

- ³ П. Аршанбо. Философия действия // Путь. – Париж, 1926. – №4. – С.93.
⁴ Л.Франк. Смысл жизни // Вопросы философии, 1990, №6. – С.70-71.
⁵ С.А. Исаев. Теология смерти. – М.: Политиздат, 1991. – С.86-91.
⁶ С.Л. Франк. Смысл жизни // Вопросы философии, 1990, №6. – С.96.
⁷ Там само, С.97.
⁸ Н.А. Бердяев. Духовное состояние современного мира // Путь. – Париж, 1932. – №35. – С.66
⁹ Там само.
¹⁰ Прот. В. Зеньковский. Русские мыслители и Европа. – YMCA-PRESS. – Париж, 1955. – С.264.
¹¹ Н.А.Бердяев. Духовное состояние современного духовного мира // Путь. – Париж, 1932. – №35. –С.68.

**Захарченко-Бурцева Валентина,
аспірантка філософського факультету
Національного університету ім. Т.Г. Шевченка, Київ**

Ступінь історичності християнської культури у філософії всеєдності А.П. Карсавіна

Лев Платонович Карсавін (1882-1952) – російський філософ, представник філософії всеєдності як і Вл. Соловйов та ін. У 1922 році був висланий з Росії. До 1946 року був професором у Вільнюсі. У 1948 заарештований і засланий на Північний Урал. Розвивав концепцію всеєдності у напрямку наближення її до неоплатонізму, спираючись, переважно на авторитет М. Кузанського.

Актуальність цієї теми полягає в оригінальному розумінні Л.П. Карсавіним історичної ролі християнства та його значення для людства в цілому. Лосський Н.О. характеризує погляди Л. Карсавіна таким чином: "Карсавін – персоналіст. Він розглядає будь-яку сутність або як потенційно особисту, або як ембріонально особисту (тварини), або як актуально особисту. Він вважає, що культурні одиниці нації і людство – гармонійні особистості."¹

Для розуміння історичної ролі християнства потрібно хоча б побіжно звернутися до Карсавінської концепції всеєдності. Він розрізняє чотири значення всеєдності: 1. божественна, як абсолютна всеєдність; 2. вдосконалена тварна всеєдність, відмінна від Бога тим, що, коли вона є, Бога немає, а вона сама є перетворене на Бога "ніщо"; 3. закінчена стяжена тварна всеєдність, яка прагне до свого вдосконалення як до ідеалу, щоб через нього з'єднатися з Богом, перетворитися на Бога та загинути в Богові; 4. незакінчена тварна всеєдність (відносна багатоседність), яка стає довершеною через своє завершення, або момент всеєдності у його обмеженості.

Виходячи зі сказаного, оригінальним є і тлумачення поняття культури у Л. Карсавіна: "Кожна культура – індивідуалізація людства, всеєдиного в їх усіх, та надорганічна індивідуальність. У кожній присутнє своє "особисте" – ідея культури, яка розкривається у конкретній всеєдності індивідуалізацій даної культури і лише через них символічно пізнається."² Карсавін наголошує на тому, що ми не спостерігаємо катастрофічної зміни культур одна одною, навпаки, докорінне зникнення якоїсь культури явище надзвичайно рідкісне. Його концепції відповідають також такі погляди всеєдності: виходячи з недовершеності емпірії, ми маємо очікувати в емпіричному розвитку культури (як і будь-якої іншої індивідуальності), по-перше, виникнення її з нічого (емпірично непояснимого), в лоні інших культур, по-друге, її становлення у стяжену багатоедність її моментів, якісних станів та індивідуальностей (народів), по-третє, витіснення нею інших якостей в тих індивідуальностях, котрі протистоять їй (розчинення в собі інших культур) та по-четверте, її загибель (розчинення в інших культурах). Але інтерпретуючи культури попередніх епох, ми забезпечуємо їхнє існування у наш час. "Культура – всечасна єдність, необмежена часом і простором свого розквіту".³

У недовершеній емпірії культура розкривається не до кінця, найдосконаліша актуалізація культури відбувається у релігійній формі. Л. Карсавін виділяє три типи релігійних культур: 1. пантеїстичні (натуралістично-пантеїстичні культури Передньої Азії та ранньої Індії, дуалістична культура персів, чисто-пантеїстична індійська); 2. теїстичні (Китай, політеїзм Греції, монотеїзм євреїв та мусульман); 3. християнську.

Людство, недосконале в емпірії, визначається як особистість лише через відношення до вищої особистості, Бога. Тому людство як особистість, яка протистоїть Богу і Єдина з Ним, – є Церквою та Другим Адамом, Христом.

Емпіричний розвиток історичної індивідуальності Л. Карсавін визначає чотирма загальними моментами: від потенційної всеєдності індивідуальність розвивається в первинно-диференційовану, надорганічну єдність, з неї в органічну єдність, яка завершується розпадом та смертю. Для існування історії як пізнання потрібні певні передумови:

1. Пантеїстична релігійна культура не є історичною (Абсолют постає чистою потенційністю). Дуалістична історія завжди есхатологічна, обумовлена моментами падіння, загибелі або відновлення потенційності та спокутою. Але цього не достатньо для існування історичного буття.
2. Теїзм, на думку Л. Карсавіна, також не є історичним, через відсутність необхідних для історії категорій всеєдності та абсолютного ідеалу.

Історія досягає єдності лише у християнській культурі. Тільки тут долається дуалізм Бога і людини, дається вчення про Абсолютне, яке долає різницю між Творцем і тварним, вчення про світ як теофанію в людині та ін. Християнство завершує пантеїзм та теїзм.

Не можна твердити, що поза християнською культурою не існує історичного буття (пантеїзм та теїзм також не зустрічаються у чистому вигляді). Нехристиянські культури, згідно з Л.Карсавіном, формально менш історичні, але вони містять у собі такі моменти історичного буття, яких немає в християнстві. І якщо християнська культура прагне найширшого самовираження, вона повинна подолати нестачу історичності інших культур, визнаючи їхню самоцінність.

Християнська культура сягає апогею історичності, але це не означає її замкненості чи неможливості подальшого розвитку. Говорячи про "старість" західно-християнської культури, Л.Карсавін полемізує зі Шпенглером. "Можливо, що на території Західної Європи народжується нова християнська культура і виникають нові суб'єкти розвитку, відмінні від тих, що народжуються у Росії та Америці". Вмирати може лише визначена просторово-часова культурна єдність. Але ж культура визначається з її ідеї та із взаємодії з іншими індивідуальностями.

¹ Лосский Н.О. История русской философии. – М., 1991. – С.399.

² Карсавин Л.П. Философия истории. – СПб., 1993. – С.161.

³ Карсавин Л.П. Философия истории. – СПб., 1993. – С.165.

Снігур Сергій,

Національний університет ім. Т.Г. Шевченка, Київ

Співвідношення розуму та віри в метафізиці всеедності

Конкретні дослідження більшості релігій світу показує, що незмінним атрибутом змін, які відбуваються в релігійно-філософських системах, є проблема взаємовідношення віри та розуму, релігії та науки. Не є винятком у цьому відношенні метафізика всеедності, яка виникає на російському ґрунті в останній чверті XIX століття.

В соціальному аспекті становлення релігійного світогляду В.С. Соловйова, а також його послідовників було зумовлено пошуком шляхів подолання тієї кризи, яку церква в Росії переживала у 60-і роки XIX століття. Вона не змогла відразу пристосуватись до стрімкого прогресу наукового знання, до впливу на суспільну думку світської філософії. Саме

церковна криза, яка була викликана потребою оновлення ідеологічного та соціально-політичного курсу, виступає однією з головних передумов формування релігійно-філософських поглядів В.С. Соловйова.

Хоча певні спроби модернізувати православ'я шляхом звернення до філософської думки задля зміцнення релігійної віри можна відмітити ще в 40-х роках XIX століття Ф.А.Голубинським та В.Н.Карповим. Вже тоді вони чітко усвідомлювали, що істини віри можуть і повинні бути предметом діяльності розуму. Інтеграція релігії та філософії значно посилилась у працях В.Д.Кудрявцева-Платонова, А.М.Іванцова-Платонова, П.Д.Юркевича. Саме у філософії П.Д.Юркевича вперше відображається ідея цілісного світопоглядання на основі синтезу віри та знання, яку в подальшому буде розвивати його учень та послідовник В.С.Соловйов.

Відповіддю В.С.Соловйова на суперечність релігійного догмату, який вимагав детермінованих відносин між Богом та людиною, було прагнення ще більше раціоналізувати філософську сторону релігійного світогляду. Власне тому він і звернувся до проблеми структуризації відношень віри та знання.

В.С.Соловйов бачить, що в гносеологічному плані людина та світ є ірраціональнішим, ніж то уявляється прихильникам позитивізму та матеріалізму. Тому він прагне виявити саме цей ірраціональний момент та раціонально інтерпретувати його, щоб зняти дуалізм "я" і "не-я" у християнській свідомості. Вирішення такого завдання до снаги лише "цільному знанню", яке спирається на віру, оскільки віра отримує свої принципи не від розуму, а безпосередньо від Бога, через откровення. Філософія ж як наука оперує досягненнями розуму та досвіду. "Цільне знання", яке створює "всеєдність", повинно бути направлено також на відтворення універсальної теорії, яка б констатувала основні принципи єдності світу.

Впевненість в тому, що релігійна достовірність це дещо інше, ніж філософська, приводить філософів всеєдності до необхідності структуризації поняття віри.

Структурування віри в метафізиці всеєдності відбувається шляхом розрізнення її предметів. В одному випадку предметом віри виступає зміст релігійної свідомості (догмати, Бог), у другому психологічний стан свідомості і в третьому суперечність свідомості. У залежності від цього, віра розуміється: по-перше — як особливий (у порівнянні із досвідом) вид знання; по-друге – як впевненість, по-третє – як метод та можливість усунення суперечностей у пізнавальному процесі. Якщо в першому випадку предмет віри визначає її зміст через призму надприродного, то у двох інших – феномен віри трактується цілком раціонально.

Разом структурні елементи віри виконують визначену гносеологічну функцію, віра обґрунтовується онтологічно, її, як містичному знанню відводиться роль, яка поєднує буття людини та буття абсолюту. Крім того, віра стверджується не як теоретико-гносеологічний принцип, а як онтологічне начало, як сила, що реально ставить людину в нове відношення з буттям.

Поняттю віри в історії філософії надається іноді розширене гносеологічне значення. Під цим ім'ям, розуміють будь-яку інтуїцію, яка встановлює трансуб'єктивне буття – зовнішнього світу або чужого "я". Значення віри в цьому сенсі було розглянуто ще в полеміці Якобі з Кантом, який вважав сферою віри не тільки буття божественного світу, але й емпіричного. Тобто, можна сказати, таким чином, секуляризував поняття віри. Така постановка питання виходила із кантівського вчення про досвід. Для того, щоб схеми понять наповнювались життєвим змістом, треба, щоб пізнання мало чуття реальності, яке б не розкладалось на окремі ознаки речі, а пов'язувало їх собою в бутті. Це емпіричне чуття реальності, яке спирається на інтуїцію, іноді називається вірою, або ж як у М.І.Лосського (який бере цей термін у Шеллінга), "містичним емпіризмом". Так В.С.Соловйов у своїй теорії пізнання, розвинутій в "Критиці відносних джерел", говорить про віру, яка встановлює буття предмета і скріплює собою емпіричні показники та їх логічний зв'язок: згідно з цим вченням, акт віри присутній в кожному пізнавальному акті. Аналогічної точки зору дотримується у своїх ранніх роботах кн. С.М. Трубецької ("Основи ідеалізму"). На перший погляд, завдяки цьому термінологічному змішуванню, може здатись, що в обох випадках – мається на увазі інтуїція емпіричної дійсності чи релігійної віри. Між ними є багато спільного, як спільного між вірою і пізнанням, у складі якого інтуїція є дійсно незамінним елементом. Тому вказує С.М. Булгаков справедливо, що будь-яка реальність, встановлюється не за допомогою розсудку, а інтуїтивно, при цьому інтуїція має не гносеологічні, а праксеологічні корені ("Філософія господарства"). Отже, релігійна віра переконує нас в існуванні трансцендентної дійсності та нашого зв'язку із нею. Отже, її об'єкт якісно інший. Він упізнається за допомогою зовнішніх почуттів, а творчим устремлінням духу, пошуком Бога.

Тракування в метафізиці всеєдності віри як містичного знання в загальних рисах відповідало християнській, а вірніше, православній традиції. Віра розуміється як особливий вид пізнання, без якого об'єктивна істина недоступна. Причому не тільки як особливий, а як найвищий вид знання незрівнянний з емпіричним. Це обґрунтовується кількома доказами. Перший доказ виходить з того, що віра отримує свої

принципи не від розсудку, а безпосередньо від Бога, через одкровення – зовнішнє і внутрішнє (містичний досвід та інтуїція).

Інший доказ, сформульований під впливом неоплатонічного уявлення про присутність пізнаваного в пізнаючому, відповідає природі пізнаючого. Межовим випадком тут є повне співпадання, тобто, коли суб'єкт знання і об'єкт знання — "суть єдині".

Віра як знання відрізняється від інших видів знання також предметом. Знання, яке ми отримуємо на основі розсудочного досвіду, спрямоване на реальну дійсність, людину, віра спрямована на надреальний світ абсолюту.

Переконаннями розсудку не можна зруйнувати безпосередньої очевидності віри, як самостійного джерела релігійного сприйняття.

Розум приймає за істину тільки те, що можна довести. Логічна необхідність виступає основою знання. Віра ж є шляхом отримання знань без доказів, поза законом причинності. Віра і розсудок мають різні завдання і різні предмети. Адже неможливо знати того у що вірять, воно виходить за межі знання. А те, що можна знати, не може бути об'єктом віри.

Зміст віри завжди більший за особистий релігійний досвід. Віру досить легко підмінити невіруючим догматизмом або нераціональним раціоналізмом. Боротьба із знанням під егідою віри відбувається власне у такому ракурсі.

С.М. Булгаков зазначає, що віра не обмежує розуму, який власне сам повинен знати свої межі, щоб не зупинитись там, де він ще може йти на власних ногах. Логічно сфера віри починається там, де зупиняється розум, який повинен докласти всі зусилля, щоб зрозуміти все, що йому доступно. При чому рамки розуму вказуються не зовнішнім авторитетом, а його власною самосвідомістю. Тому метафізика всеєдності не виходить з догматів віри, а приводить до них як до необхідних основ філософствування.

Віра, ставши методологічною основою релігійно-філософської метафізики всеєдності, дозволила здійснити перехід від відносно абсолютного (філософського "Бога інтелектуального") до конкретного Бога (релігійно "живого Бога") та поєднати в понятті трансцендентний для людини абсолют з іманентним йому Богом.

**Лапутіна Олександра,
канд. філологічних наук,
доцент Національної академії управління, Київ**

Система мистецтв у структурі християнства

Проблема взаємодії мистецтва і релігії має в науці певну традицію дослідження, особливо в історичному аспекті. У цій роботі зосередимо увагу на філософсько-естетичних питаннях взаємодії художньої і християнсько-релігійної свідомості як католицького, так і православного її варіантів.

Значимо, перш за все, що в історичному процесі кожна релігія, так би мовити, обирає певну систему мистецтв, яка здатна найбільш адекватно відтворювати її духовно-ідеологічну атмосферу, моральні ідеали, догмати, обряди, ритуали. Мистецтво як емоційно-образне відтворення дійсності сприяє утвердженню релігійних ідей, створюючи специфічне художньо-естетичне середовище.

Релігія і мистецтво, як форми суспільної свідомості мають багато спільного. Перш за все за спеціальними функціями. Формуючи і відтворюючи духовне життя людини і суспільства, вони повернуті до створення цілісного ідеалу, до сутності людського буття, а саме його мети і сенсу. По-друге, мистецтво і релігія споріднені і за формою відображення дійсності. Вони існують у системі розвиненої художньо-образної фантазії, емоційно забарвленого ставлення до світу, чітко визначених естетичних критеріїв.

У системі мистецтв кожної релігії завжди існує, так би мовити, провідний вид мистецтва. Саме він визначає принципи функціонування і реальне життя всієї художньої системи цієї релігії на різних її рівнях – на рівні настроїв, уявлень, ідеалів, дій. У цьому сенсі релігія і відповідні їй мистецтва створюють сталу соціально-культурну і духовну цілісність.

Художньо-образне обґрунтування християнської догматики забезпечує, на нашу думку, театральне дійство, яке синтезує різні види мистецтва. Воно є визначальною формою церковної літургії в стінах храму, а також багаточисельних урочистостей і пов'язаних з ними обрядів (хресні ходи, винос плащаниці, святкові виходи православних патріархів і католицьких пап тощо).

Складниками цих театральних дійств є слово, музика, мистецтво режисури (створення канонів кожного обряду), малярство (ікони, хорогви), прикладне мистецтво (кадила, вишивки, вишуканий одяг священнослужителів). Але серед усіх елементів християнського культу визначальним є СЛОВО. Це пов'язано не тільки з біблійною тезою:

"Спочатку було Слово", яка містить одну з фундаментальних ідей християнства, а з практичною доцільністю, а саме з образною, метафоричною, філософською природою слова у священних книгах. Слово у Священних писаннях, на думку ранньохристиянського богослова Філона Олександрійського, має три рівні: чуттєвий (його прямий зміст), морально-повчальний і таємничо-містичний. Більше того, Слово, звернене до Бога, незалежно від його безпосереднього змісту, само по собі налаштовує певним чином душу, бо навіть звук молитви є дієвим, сповненим глибокого змісту.¹

Церковне театральне дійство завжди супроводжувалося музикою. У православ'ї це акапельний спів, без інструментального супроводу. Це свідомо богословська позиція. Церковні співи розглядалися лише як засіб посилення виразності слова. Інструментальна музика, за православним каноном, вважалася суто світською, сповненою мирського задоволення, отже такою, що може відволікати від змісту молитви. Мелодія, таким чином, не мала самостійного значення.

Католицька церква, де служба йшла латиною, мовою не зрозумілою більшості пастви, ввела в літургію не тільки хоровий спів, а, напроतिвагу православ'ю, й інструментальний супровід органу. Його емоційно насичене звучання, поліфонізми, звукове багатоголосся створювали неповторну атмосферу урочистості та святості вищого єднання людини з Богом.

Отже, різні течії в християнстві шукають свою систему художньо-образного впливу в процесі формування релігійного ідеалу і релігійних емоцій.

Релігійне драматичне дійство, у свою чергу, потребує адекватного естетичного середовища, а саме відповідних архітектурних форм і художніх інтер'єрів. Церковна архітектура і внутрішнє вбрання храмів є тим останнім довершеним ланцюжком, що органічно поєднує всю систему релігійно-художнього впливу на людину, формуючи соціально-психологічні принципи поведінки віруючого. З плином часу змінюється, модифікується і художньо-естетична система, яка вибирає ідеї і особливості буття певного історичного періоду. Так, католицькі храмові споруди романського стилю (базиліки) втілювали ідею хресного шляху людини через страждання до спокутування гріхів. Хо́да віруючого до вітваря мала символічний характер: його шлях до світла і надії (яскраві вітражі) пролягав через напівтемряву важких, похмурих стовпів центрального нефа. Химерний кам'яний декор з сюжетами та образами нерелігійного походження (гаспиди, василіски, сирени), картини біблійних бід і страждань, апокаліптичні теми на вітражах і порталах –

все це мало за мету, з одного боку, налякати відступників, з іншого – окреслити програму майбутнього райського життя.

Конструкція готичного храму несла інше ідеологічне навантаження: спрямування стрільчатих порталів угору, політ до неба символізували прагнення душі "горніх світів" і Бога. Врешті-решт, це означало кінцевий результат боротьби добра і зла – Вознесіння.

Художній образ у релігійному мистецтві має, як правило, жорсткі канони, обумовлені релігійними догматами. Він несе в собі не тільки прямий зміст, а і багатозначну алегоричність, приховуючи потаємний сакральний сенс. У готичній храмовій архітектурі використовуються образи і прийоми, які створюють повну ілюзію неземного, ірреального буття. Гіперболічно витягнутий до небес шпиль, вітражі, що "грають" світлом, дематеріалізуючи храмовий простір, безтілесні скульптури святих, що наче ширяють в цьому фантастичному просторі, – вся ця нематеріальність матеріального складає цілісну модель чуттєвого, одухотвореного впливу на людину.

В процесі становлення і розвитку християнства виникає ціла система символів, які пов'язують художні і релігійні доміанти. Релігійний символ приховує сакральний сенс. Він має таємне значення, яке розуміють лише посвячені.

Так, Символ віри (вчення про триєдину сутність Бога) знаходить образотворче втілення – око, агнець, голуб. Символічним є фіолетовий колір у готиці. Це колір молитви і містичного прагнення душі. Він поєднує червоний колір крові Христа і синій колір неба, останній до того ж вважався символом вірності. В християнській символиці особливе естетичне значення має світло. Воно означає божественну благодать, що дарується людям. Матеріальним носієм божественного світла стає золото. Воно є нетлінним, як божественний дух. Золота смальта мозаїк у Візантійських і Києво-руських храмах, золоті куполи та іконостаси українського бароко, золотошвейне вбрання священнослужителів, за задумом, є еманациєю божественного світла. Отже, художній образ релігійного мистецтва опредмечує релігійно усвідомлену реальність, матеріалізує надприродні божественно-ідеальні моделі життя, поведінки і моралі.

Таким чином, християнство в процесі розвитку створило своє естетично-художнє середовище, яке відтворює його культурну практику, духовну атмосферу і сприяє емоційно-образному утвердженню релігійних ідей і ідеалів.

¹ Флоренський П.А. Строение Слова. – В кн.: Контекст 72. – М.: 1973. – С.357.

Абрамова Наталя,

Рівненський економіко-гуманітарний інститут, Рівне

Українська ікона: життя духу і життя людини

Ікони як вид малярства поширилися у Київській Русі з прийняттям у 988 р. християнства від Візантії, звідки їх на початку як взірці, привозили до Києва.

Одним таким взірцем стала ікона Володимирська Богоматір, що її привіз до Києва Мстислав Мономахович, а поміщену у Вишгороді, забрав Андрій Боголюбський до Володимира над Клязьмою. Згодом навичок малювання ікон набули місцеві малярі, а вже наприкінці XI ст. у Києві працював славетний чернець-маляр Алімпій. Слово "ікона" запозичене з грецької мови і означає "зображення". Іконами, як відомо, прикрашали храми, малювали їх за певними законами. У подальші віки паралельно з професійним розвивається і щоразу більше поширюється народний іконопис, в якому з другої половини XVI ст. окреслюються самобутні стилістичні особливості та образна система. В іконописі, так само як і в літературних творах чи фольклорі, хоч і опосередковано, порушувалися проблеми суспільного життя. Народний іконопис був виразником національної свідомості народу. Тут у межах канонічної іконографії з'являються паростки сприйняття образу людини з усіма її турботами, сповненою радістю і драматизмом.

Особливого значення іконописці надавали кольору. Нерідко він промовляв глядачам про суть, про ідейну основу ікони. Білий і золотий символізували світло, перемогу, радість. Чорний – горе. Червоний – муку, біль, пролиту кров. Синій і блакитний – кольори неба, вічного плину часу. Зелений – колір юності і сили. Символіка кольорів у творах малярства була розроблена християнськими мислителями і на багато століть стала правилом для живописців. Давні українські художники опанували мову кольорів і вміли тонко нею послуговуватись для вираження тих чи інших почуттів. Так, відповідним сполученням кольорів у поширеному образі стародавнього живопису – Діви Марії з немовлям на руках – вони намагались пробудити у глядачів різні емоції – від ніжності, ласки, зворушливості до величчя, гідності, що так яскраво виражені в образі Марії – Оранти із Софії Київської.

У середньовічному мистецтві поширений був і спосіб подібності, паралельності ситуацій. Він полягав у тому, що давні образи ніби переносилися на той час, в який художник творив. Життя під золотоординським ігом було важким, безрадісним. Ханові сплачували непосильну данину. Але й цього було замало. Він вимагав, щоб йому

віддавали також дітей. Тому в образах Богородиць стільки невимовного материнського суму, стільки болу. Це страждання цілком реальних, земних жінок за долю своїх дітей і рідних.

Отже, через характер, настрій, почуття художники – іконописці творили узагальнений портрет матерів тієї історичної епохи. Щоб досягти такої типізації, треба було мати неабиякий талант, добре знати людську душу. Кольори обличчя й одягу Марії та маленького Ісуса відігравали посилюючу роль, були співзвучні настроєві, що його хотів підкреслити художник.

Характерною рисою українського іконопису XV ст. є його ліричність. Дійсність опосередковано відображалась в іконі, що вбирала в себе думки, почуття, високі емоції своїх сучасників. Її персонажі – це типи, наче вихоплені з гущі народу. Риси простої людини, що живе в нелегких умовах, відгадуються в образах, скажімо, Миколая або Богородиці.

Канонічне пошанування ікони поставило її після VII Вселенського Собору нарівні з Євангелією. Отець Сергій Булгаков (1871–1944) вважав, що "ікона сама по собі є чимось більше, як лише святим зображенням, вона є місцем присутності благодаті, місцем об'явлень Ісуса Христа (Матері Божої і усіх постатей, зображуваних на іконі) для посилення до них молитов. Це об'явлення Ісуса Христа в своєму образі для вислухання спрямованої до Нього молитви не веде до преображення ікони в тіло Христа, що виконується лише під час Тайни Євхаристії. Щоб зрозуміти сенс ікони, треба йти від факту втілення слова та пригадати те, що вже існувало при створенні людини. Людина, як така, створена за образом Божим, є живою іконою Бога. Людина перестала бути такою іконою внаслідок первородного гріха, але ця її первісна іконічність була повернена силою втілення. Людське ество стає зримим як ікона Бога, відколи об'явилося у Христі".

Ікона Ісуса відтворює людський образ Христа, в якому зображена і Його божественність. Вірні моляться перед іконою спасителя так, як перед самим Ісусом Христом, присутнім у Своїй іконі, але сама ікона, як місце тієї присутності, залишається річчю, а не стає ідолом чи божеством. Ікона постала з потреби конкретизації релігійних почуттів і прагнення додаткового сенсуально-матеріального зв'язку з Ісусом Христом, Матір'ю Божою та святими, у чому беруть участь власне ікони.

До вшанування ікон спричиняє не тільки зміст їх, але й віра в те, що ікона є місцем присутності благодаті, яка спливає на ікону з церкви силою її посвячення. Посвячення ікони призводить до того, що вона стає чимось подібним до тайнства, завдяки чому створюється можливість зв'язку з праобразом і образом, зображеною постаттю і зображенням.

Численні ікони, особливо Пресвятої Богородиці, а також Волинська Богоматір, Богородиці Одигітрії були в Україні особливо шановані. Волинська Богоматір вражає не лише глибоким сумом, а й гідністю, величчю. На позолоченому тлі дуже виразна голова Марії. Першовзірцем для створення цього образу міг бути твір Київської Русі або Візантії. Зберігши стару основу, волинський майстер трактує постаті Марії й Христа по-своєму. Плечі Марії покати, чого не спостерігалося у візантійських іконах. Вона сидить прямо, лише голова злегка нахилена до сина. В декорі тканини переважають прямі пасмовидні або злегка зігнуті складки, що не властиво для жодної іншої школи іконопису.

Обличчя у Марії та Христа подібні. Очі Богоматері не просто смутні – погляд її благальний. Вона наче просить людей, щоб вони об'єдналися, вигнали ворогів, захистили від них жінок і дітей. За традицією візантійського мистецтва, очі на іконах малювали більшими, ніж насправді, надзвичайно виразними, "всевидячими". З якого б місця не дивилися ви на такі очі, вони спрямовані на вас. Цим досягався особливий, живий зв'язок між глядачем і образом святого чи святої на іконі. Усім своїм виразом, пристрасним, вивчаючим поглядом прекрасно виписаних очей образ на іконі спонукає людину проникнутись світлим почуттям, жити благородним, чистим життям. Окрім Богородиці, яка була найпопулярнішою моделлю наших іконописців, багато старих ікон присвячено святим – Миколі, Юрієві, архангелам Михаїлу й Гавриїлу.

В другій половині XVIII століття за посередництва творів графіки і книжкового малярства в іконографічному мистецтві поширюються нові артистичні течії.

Під впливом західноєвропейського мистецтва починають поступово змінюватися елементи візантійського стилю.

Поступово занепадає малювання на дошці, з'являється чимраз частіше олійне малярство на полотні. Ікона починає втрачати свій характер і виправдання назви. Поява друкованих образів, а також народного малярства на склі, твореного найпростішими засобами, спричинила розповсюдження сакрального мистецтва, яке переносилось із церкви до помешкання і пристосовувалось до людських потреб. Ікони або образи стали невід'ємним і органічним компонентом оздоблення інтер'єру української хати. Як витвір рук обдарованих народних малярів, вони прикрашали оселю, надавали їй духовного піднесення.

Квасюк Лариса,

Національний університет "Острозька Академія", Острог

**Естетичні проблеми іконописного мистецтва
в полемічній словесності
другої половини XVI – першої половини XVIII століття**

Історичні обставини після Люблінської (1569) та Берестейської (1596) уній склалися так, що боротьба за збереження національної автентичності сконцентрувалася навколо ідей оборони "віри і церкви руської". Саме в цьому контексті може бути розглянута полемічна література – літературна боротьба православних з латино-уніатами, з однієї сторони, та з протестантами, з іншої, у якій знайшли своє відбиття релігійні проблеми, які хвилювали тогочасну українську спільноту і стосовно яких вона повинна була висловити свою власну позицію.

Базою для знайомства з пам'ятками полемічної словесності XVI-XVIII століть були їх тексти в "Архиве Юго-Западной Росіи, издаваемомъ комиссією для разбора древнихъ актовъ состоящей при Кіевскомъ, Подольскомъ и Волынскомъ Генераль-Губернаторе" в Києві у 1859-1914 роках (зокрема та його частина, в якій представлено матеріали з історії православної церкви XIV-XVIII століть) та в "Актахъ Западной Росіи", "Актахъ Южной и Западной Росіи", які видавала Археологічна комісія – наукова установа, створена у Петербурзі у 1834 році за ініціативою якої з 1872 по 1927 роки виходила серія "Русская историческая библиотека", в томах 4, 7, 19 якої відтворено унікальні стародруки та рукописи пам'яток полемічної літератури в Західній Русі.

Постановка проблеми ікони в контексті такого культурно-богословського феномена як полемічна література XVI-XVIII століть свідчить, що йому відводили значну роль в "обороні віри і церкви руської". Захищаючи ікону як важливий чинник візантійського обряду, органічну частину національно-релігійної свідомості українців, православні полемісти другої половини XVI – першої половини XVIII століття у сферах естетичної свідомості і мистецтва проводили антиіконоборницьку аргументацію проти тих, хто заперечував ікони – протестантів, виступали проти прихильників нового напрямку в мистецтві і нових ідей, пов'язаних з післяренесансною католицькою культурою Західної Європи. Вони прагнули зберегти традиційні форми церковної культури, що були пов'язані з традиціями Київської Русі, закладені в епоху Середньовіччя в духовному центрі східного християнства – Візантії.

У полеміці з приводу сутності ікон полемісти, в душі східних Отців Церкви, робили акцент на естетичних і сакральних функціях ікон. В іконі, нагадували вони древню патристичну ідею, ми шануємо не матерію, а того, хто на ній зображений, тобто первообраз, архетип. Авторі полемічних трактатів акцентували увагу на залученні до духовної краси святих через посередництво їх зображень і в цьому вбачали найважливішу функцію ікон. На їх думку, зв'язок глядача з архетипом зображення посилюється благодаттю, якою ікона наповнюється при її написанні. Відстоюючи і прагнучи відродити традиційний середньовічний підхід до іконопису як справи священної, адже ікона – носій благодаті, вони добре розуміли несумісність з цією традицією нового, прозахідного живопису. Але навіть не зважаючи на занепад середньовічних традицій у сакральному мистецтві, вони не мислили церкви без живопису, давали високу оцінку естетичній стороні культу. У традиційному, на основі візантійської естетики, захисті ікони виявилось нове художнє мислення, яким пронизана література другої половини XVII – першої половини XVIII століття. Вона репрезентує нове ставлення українських культурних діячів до естетичних принципів Ренесансу. Якщо раніше в основі розуміння краси лежало її сприйняття як категорії суто духовної, а суть іконописного образу зводилася до вираження цієї краси в канонічних образах, для яких було характерно нехтування плоттю, то тепер вже краса духовна не мислилася без зв'язку з красою земною, передусім – з красою людського тіла. Ця краса збуджувала в людях чуттєвість, але разом з тим і сприяла збагаченню їх духовного світу, була важливим аргументом на захист буття Бога. Єдиною гідною у світі ставала природна краса, створена самим Богом.

Поряд з ренесансними, в літературі другої половини XVII-першої половини XVIII століття важливе місце займають ідеї, пов'язані з візантійською естетикою. Письменники згадують, що малярський образ є рівним нарративному тексту, тобто заміняє написаним книги (Василь Великий) і йому властива комеморативна функція, бо "образ є нагадування" про події священної історії і веде людину до наслідування святого життя. Наголошувалося, що релігійні зображення виконують декоративну функцію – прикрашають храм і своєю специфічною красою та доступністю вигідно відрізняються від словесних образів, часто висуваючись на перший план. Підкреслювалося, що такі образи приносять духовну насолоду. Виділялися і релігійно-сакральні функції культових зображень: анагогічна (образ веде до первообразу) і гносеологічна (образ поєднує видиму і невидиму природу і дозволяє людині стати причетною до ноуменального рівня речей). Значна увага

приділялася харизматичній, а відповідно і чудотворній функціям ікон. Стверджувалося, що благодать не в речовині, а в зоровому образі. У полемічних трактатах і ораторсько-проповідницькій прозі другої половини XVII – першої половини XVIII століття намічається ціла сюжетно-іконографічна програма для живописців – система "реальних" ідеальних образів і сюжетів, з орієнтацією на які необхідно було будувати своє життя.

Отже, у полемічній словесності другої половини XVI – першої половини XVIII століття, яка розглядала проблему ікони, важливу роль відіграли ідеї, пов'язані з візантійською естетикою, згідно з положеннями якої іконописний образ осмислювався як такий, що має зв'язок з первообразами, божественним світом. На нашу думку, це свідчило про причини збереження ікони як ікони-образу і запобігало її перетворенню (під впливом західної ренесансної культури) в картину на релігійний сюжет. У захисті ікони відшукуємо і витoki нового світовідчуття, із якого кристалізувалися нові форми художнього відтворення взаємин "людина-Бог", які були пов'язані з еволюцією світоглядних засад епохи, слов'янськими архетипами й естетичними принципами Ренесансу.

**Главацька Оксана,
Національна академія управління, Київ**

Новаторство художньо-образної системи українського барокового іконопису

Яскравою добою у світовій культурі в цілому та українській зокрема, стало XVII-XVIII ст. Українська культура розвивалася в європейському контексті, свідченням чого є українське бароко. Воно не просто запозичило художньо-естетичні засади європейського стилю, але й вносило свої, суто національні особливості. Зауважимо також, що українське Бароко стало певним викликом традиції релігійного мистецтва, і це знайшло яскраве вираження в українській бароковій іконі.

Згадаємо візантійські ікони. По-перше, вони не були тотожними божеству зображеннями, а являли собою символ. Тому на них бачимо не обличчя, а лик. По-друге, візантійська манера передбачала площинне і статичне зображення святого з аскетичним, дещо витягнутим овалом обличчя, прямим з горбинкою носом, миндалевидними великими очима, "відсутнім" поглядом, маленькими руками й довгими пальцями. Саме у візантійській іконі були закладені основи орієнтації не на реальне й мінливе, а на вічне, прекрасне й надреальне.

Християнські храми Київської Русі будували й прикрашали іконами саме візантійські майстри. Тому не дивно, що в Києворуському іконописі присутня та ж площинність зображення, жорсткий лінійний контур фігур, шляхетність ликів з миндалевидним розрізом очей, тонкий прямий ніс, маленький витончений рот та позбавлений земних пристрастей погляд.

Зрозуміло, що українське бароко стало справжнім зламом релігійних традицій. Можна виділити ряд особливостей.

По-перше, зазначимо "олюдненість" іконописного образу. В образах Христа і Богородиці, апостолів і пророків, святих і мучеників знайшли втілення поняття про узагальнений етичний ідеал людини.

З'являється варіативність зображень, якої раніше не було. Адже у візантійській іконі ми бачимо чіткий загальноприйнятий тип, від якого художникам у своїх творах відходити не дозволялося.

Звідусіль на нас дивляться юні обличчя, сповнені радісного світовідчуття і безжурного настрою. Зникає та традиційна аскетичність, перед нами постає образ, що випромінює життя і світло. Поважні, зосереджені обличчя виявляють величаву монументальність і красу. Ікона "Мучениця Іулінія" Спасо-Преображенської церкви сорочинського іконостаса (30 рр. XVIII ст.) містить зображення молодої гарної жінки з аристократичним, ледь рожевим обличчям, одягненої в золотий квітчастий одяг. У зображенні "Архангела Михаїла" з іконостасу Вознесенської церкви в с. Березна знайшов втілення образ прекрасного, світлого і грізного, сповненого сили та відваги юнака з мечем у піднятій руці, у пишному лицарському вбранні. В іконах "Св. Варвари" бачимо або молоду царівну, або ж селянську дівчину (особливо у зображеннях народних малярів). Вона виступає в квітчастому одязі, в стрічках, з віночком квітів на голові, з намистом на шії. Зображення святої Катерини також є втіленням дівочої краси і чистоти, але в ній значно менше суто селянських рис.

Цікавою особливістю є антропологічна подібність барокових іконописних образів до українства. У зображеннях святих Варвари і Катерини глибоко відчутний ліричний образ української жінки. А на їх одязі в іконі з церкви Конотопа (XVIII ст.), що зберігається у Державному музеї українського образотворчого мистецтва, простежується характерна полтавська вишивка гладдю. Навіть Божа Матір набуває вигляду земної української жінки в багато гаптованому національному вбранні. Народні малярі щиро і безпосередньо сприймали релігійні образи, наближаючи їх до простого люду своєї епохи.

Молоді рум'яні обличчя, зокрема, наділені глибоким психологізмом, що виокремлює кожний святий образ. Наприклад, у зображенні євангеліста Луки з мініатюри з гримненського Євангелія (1602 р.), незважаючи на певний аскетизм його обличчя, виступає глибоко інтелектуальний образ тогочасного вченого, діяча культури.

По-друге, зазначимо заміну площинного зображення перспективним, що є особливістю українського барокового іконопису. Простір уподібнювався космічній далечині, в пошані була безмірність. Можна помітити невідомі раніше передній і задній плани. Певні елементи просторовості досягаються розташуванням предметів (сцени "Євхаристії" з волинської ікони 1621 р., що зберігається у Харківському державному музеї образотворчого мистецтва). Всі дійові особи скомпоновані в живі, пов'язані дією групи. Наявність поз та жестів знищує традиційну статичність. Одним із засобів передачі простору виступає експресія. У постатях людей відчувається об'ємність, що досягається широкими, вільно спадаючими драпируваннями одягу. До того ж в барокову ікону вводиться пейзаж, що також створює відчуття простору. На мініатюрі з архієрейського служебника Петра Могили (1632 р.) із зображенням Іоанна Златоуста бачимо темно-блакитне небо, світлі хмари, місток і річку під ним, зелені, декоративно випсані трави. З'являються такі реалістичні елементи, як характерний гірський карпатський краєвид, типові постаті пастухів тощо, що нагадує про причетність барокового іконопису до українства. Просторове зображення визначає певну нескінченність та безмежність, рамки ікони ніби не існують.

По-третє, ікони завжди приховували інформацію, закодовану в традиційних символах. Око символізувало Бога-отця, вівця – Христа, голуб – Святого Духа тощо. Цю традицію українське бароко зберегло, додавши до того ж і свою символіку. Прихований сенс наявний у кожному бароковому творі. Для прикладу згадаймо ікону "Христос-виноградар" з Волині (XVIII ст.), що зараз зберігається у Львівському державному музеї українського мистецтва, в якій Ісуса оточують парості винограду, а з його плоті витікає виноградний сік. Адже виноградне гроно символізувало саме Христа. Зовсім не випадкове в українській бароковій іконі застосування золота, оскільки воно означало святість. Всюди в іконах, навіть у різьбі, поширений рослинний орнамент, такий характерний для всієї української культури. Бароко посилює значення символів, розширивши їх вживання. За допомогою емблем невидиме робилося до певної міри видимим, широко відчинялися двері перед фантазією. Символічним було також розуміння кольорів. Зокрема,

використання червоної барви в українській бароковій іконі вказувало на присутність етнонаціонального художнього світобачення.

По-четверте, до іконопису вводилися цілком побутові сцени, що наближало ікони до світських картин. Зокрема, ікона "Різдво Богородиці" з іконостаса церкви с. Великі Грабовичі XVIII ст., в якій мати й служниці купають і повивають щойно народжену дитину, готують їй постіль, клопочуться біля породіллі.

По-п'яте, характерною рисою бароко, зокрема, українського, є поєднання непокданого. Адже барокова образність прагне царства небесного, але шлях до нього пролягає через земне, тілесне, чуттєве. Так в ікони вводилися пересічні люди, конкретні світські особистості: Богдан Хмельницький, козак Свічка, російський цар Олексій Михайлович тощо. Це було виявом певної демократичності козацького бароко, бо так чи інакше на один щабель зі святими ставилися прості смертні. "Козаків, немов святих, треба шанувати", – писав поет-чернець Климентій Зіновійв. Такої ж думки про козаків була й більшість українського люду, адже вважалося, що вони несли Божу місію на цій землі. Та життя козаків було не таким вже й святим, у цьому й особливість українського бароко: "через земне – до небесного", через кров, помсту, ненависть – до спасіння чистого, українського, православного. Абстрактні грішники сміливо замінювалися реальними ворогами козаків. Так, в іконі "Страшний суд" з Михайлівського монастиря в пеклі горять католики і мусульмани – одвічні вороги українського народу. Не дивно, що українське бароко нерідко вважають козацьким. Адже козацька особистість – виключне бароко, до того ж козаки створювали сприятливе художнє середовище для його розвитку.

По-шосте, бароко, як відомо, тяжіє до декоративності, пишності, яскравості форми. Це притаманно і українському бароковому іконостасу. Його ознаками стають динамічний орнамент, експресивність, перебільшення деталей, що створює певну одухотвореність його форми. Іконостас побудований на антитезах ідеального і чуттєвого: вишуканість сполучається з обтяженістю форми, абстрактна символіка з точним виконанням натуралістичних деталей (гроно винограду, троянда). Всюди бачимо гіперболізовані прикраси. Майже до кінця XVIII ст. в українському іконописі зберігається золоте тло з багатим, різаним по левкасу орнаментом. Золочені, мережані фони, пишна квітчастість вишуканого одягу, святковість, присутність яскравих фарб – все це притаманне українській бароковій іконі. Іноді в одязі зустрічаються мотиви української вишивки, всюди "розкиданий" рослинний орнамент. Всі елементи барокової ікони передають особливості українського національного характеру, його потяг до прикрас і впорядкованості. Але людина в

розкішному вбранні здатна зневажити славу і багатство заради життя вічного і нетлінного, зовнішня розкіш сполучається з чистотою душі. Гіпертрофована декоративність іконостаса, одухотвореність його форми були символічним шляхом до високої поетичності єднання з Богом.

Отже, українське бароко є яскравим прикладом того, як новаторство української низової народної культури неповторно поєднувалося із збереженням консервативних церковних традицій, при цьому набуваючи і своїх особливостей. Воно стало виразом тієї опозиції західній культурі, що виникла в українському середовищі як реакція на соціально-політичну і національно-визвольну боротьбу, спровоковану католицьким Заходом. Це дійсно неповторне явище в нашій культурі, що втілило в собі всі суперечності тієї доби і яскраво виявило національну самосвідомість.

Авраменко Олеся,

канд. мистецтвознавства,

**Інститут мистецтвознавства, фольклористики
та етнології ім. М. Рильського НАН України, Київ**

**Євангельська тема в образотворчому мистецтві
світського призначення (До питання зміни моделей
виникнення та функціонування мистецьких творів
в Україні II пол. XX ст.)**

Немало митців у сучасній Україні звертається до тем релігійних, переважно, євангельських. Їхня творчість свідчить про те, що ніяка ідеологія не в змозі витравити з душі митця, обдарованого своїм незбагненим талантом, тої іскри, що врешті й приводить до Бога. Ці художники не ченці, не іконописці й не присвячують своєї творчості виключно релігійній темі. Проте проблеми духовного, високого і святого, в яких укорінені тисячолітні традиції та шлях мужніння душі, їх цікавлять повсякчас. Вічна тема людської Любові, Надії, Віри та Мудрості, духовного подвигу та самозречення відбиваються у їхніх роботах творчо й образно. І це великий труд душі кожного з них.

Отже, сучасні художники, які за власною волею і покликанням душі втілюють у своїх творах християнську ідею, вирізняються тим, що хоча й цікавляться канонами, притаманними іконопису і церковним розписам, ставляться до них з повагою, але все ж таки від них вільні. Тому митці мають змогу шукати нових, як на сьогодні, виразнішими

засобів висловлення народженої дві тисячі літ тому ідеї. Вони сміливо і вдало експериментують. Залучають різноманітні матеріали: від звичних – живопису, скульптури, до призабутих і тепер переомислюваних емалей, енкаустики і новітніх – скла, композитних і змішаних матеріалів. Крім того, художники шукають виразних композицій, лаконічних рухів, несподіваних ефектів. Користуються знахідками суміжних видів мистецтва. Шукають нової образної мови.

Цикл картин Бориса Михайлова, присвячений життєвому й подвижницькому шляху Христа, твориться художником понад десять років. Він настільки вжився у змальовані Євангелієм події, що, здається, картини пише пристрасний очевидець, який співпереживав безпосередньо і бентежному почуттю Діви Марії, коли Архангел Гавриїл простягав їй сяйливу тонку лілею на знак благої звістки (картина "Запряжею"), і піднесеним почуттям зустрічі "Марії та Єлизавети", і гіркоті зради та наруги в "Гефсиманському поцілунку", і безвиході та безнадії у картині "Той, хто вмиває руки"...

У рельєфах Анатолія Куца образно й символічно інтерпретовані "Втеча до Єгипту", "Що є Істина?", "Темна вечеря" та інші сюжети. Скульптор не просто зображає подію, а візуально відтворює, наприклад, чудо вознесіння, використовуючи особливості опуклого і увігнутого рельєфів. Так, в одній композиції ми бачимо оплакування тіла Христа, а у другій, так само побудованій, але вирішеній у контррельєфі, вбачаємо лише відбиток тіла страдника за гріхи людські, бо він уже вознісся. Такий перебіг подій Христос передбачав, саме про це й ідеться у центральній частині триптиху, власне, зображенні самої "Тайної вечері". Замкненість усіх трьох композицій у силует риби, об'єднує їх та насичує могутньою силою символу, яким є риба, що означає духовний світ, прихований під поверхнею речей і знаком висхідної життєвої сили, а також символом жертви та зв'язку між небом і землею.

Емалі Олександра Бородая "Старовинні фрески" демонструють незнищену любов і повагу до традицій та здобутків людства, здебільшого лише фрагментарно вцілілих, що несуть нам очищувальний духовний та емоційний заряд, закладений у них від початку. Художник звертається до старовинної трудомісткої непередбачуваної техніки гарячої емалі, яку здавна використовували як в іконописі, так і в декоративних творах для церковного вжитку та ювелірних прикрасах.

У цій же чарівній техніці емалі створюють свої роботи Тетяна та Сергій Колечки. Обоє художників багато років поспіль звертаються до ікони та біблейних і євангельських текстів. Піднесені образи, створені ними, несуть у собі й побожне ставлення авторів до теми, і глибини

художніх традицій, і навіть чарівні вібрації часток золота, рубінової та синьої фарб, як є важливим елементом символіки прихованого скарбу, що в свою чергу є ілюстрацією плодів духу та вищого натхнення. І все це неодноразово пройшло крізь трансформуючу та очисну дію вогню муфельної печі.

Ніна Денисова трактує образ Богоматері як образ молодої матері з немовлям. Тим самим художниця наближує до серця кожного щастя й сум жінки, яка народила дитину й задалегідь знає її високу й трагічну долю. Художниця змальовує лаконічно побудовану сцену – матір з дітям під яблунею, що рясно вродила. Це дуже виразно, як за композицією, так і за змістом, а ще й за локальними сполученнями відкритих ясних кольорів, притаманних народній творчості.

Микола Малишко мінімальними засобами зображає на полотні сіяння, таке зрозуміле й близьке душі християнина, бо це світло живе у його серці, – називає роботи "Світлішає" та "У славі".

А Петро Малишко подає власне відтворення народних ікон на склі. Їхня дитина, відкрита віра бринить і в композиціях, і в кольорах, і в лініях, приваблюючи безпосередністю вислову й відкритим серцем.

"Несення хреста" Михайла Гуйда уявляється драматичним просвітленням. Рух Христа в композиції ніби зворотний, психологічно спрямований у минуле, хоча хрест, символ спокути, "летить" у майбутнє. Чи не подає нам художник надію на те, що трагічне й гірке залишається позаду, а з нами – світло, що бринить і пульсує на передньому плані композиції.

Їхні твори не виконані на замовлення. Вони виникли тому, що не могли не народитися. Це порух душі кожного з митців. Говорить про це і той факт, що роботи датовані роками останнього десятиліття від 1991-го до 2000-го. Звернені вони переважно до світської людини, яка через певні життєві обставини до храму фізично ще не дійшла, а душею вже спілкується з Богом. Кожна робота – своєрідна проповідь, звернена до душі глядача, спонукає задуматися, можливо, навіть, прозріти й звернутись до першоджерел.

У перевантаженому інформацією та агресивним товарообміном світі людина забуває про високе і вічне. Такі твори слугують "уловлювачами безвиході", засобами душевного прихистку й духовного не сну. Саме в цьому можливому пробудженні втомленої, знервованої людської особи та особистості, потягу її до світла та майбуття, сила й необхідність художніх творів на релігійно-філософського змісту світського призначення.

Гуляйгородская Наталья,
Тернопольский государственный
педагогический институт, Тернополь

**Образы бога и дьявола в Святом Писании
и в художественной литературе: нравственный аспект**

Бог (Господь, Саваоф, Создатель, Творец, Иегова) в Святом Писании, несомненно, обладает вполне человеческими моральными качествами. Он не безлик, ему присуще выражение определенных, чисто человеческих свойств. Он способен радоваться, одобрять, не одобрять, гневаться, даже в гневе быть порывистым и необузданным. Например, Бог, узнав, что народ Моисея за время его отсутствия стал поклоняться золотому тельцу, впал в раздражение и решил было лишить их всех жизни. Господь неоднократно сокрушается и печалится по поводу несоблюдения евреями его установлений. Иисус Христос в гневе сжег смоковницу. Такого рода проявления человеческой эмоциональной сущности у божественных существ не являются чем-то выходящим за пределы сакрального текста, поскольку в этом вполне лояльно действует фактор обратной связи. Если человек был создан по образу и подобию Божию, это означает, что все человеческие свойства в равной мере присущи и Богу. То есть, Бог — существо, наделенное как минимум тем же комплексом эмоций, что и человек.

В той же степени все это касается и Дьявола в Святом Писании, который, например, коварно подговаривает Господа проверить истинность и крепость веры Иова.

Писатели, используя в своих произведениях библейские мотивы, и вводят в текст в качестве персонажей Высшие Существа: и Бога, Дьявола. Если Бог-отец как персонаж литературного текста встречается в мировой беллетристике крайне редко (видимо, в связи с ясно выраженным запретом помянуть имя Божье всуе), то Иисус Христос как Богочеловек появляется значительно чаще. Причем, литераторы стремятся акцентировать именно внимание на человеческих свойствах Мессии. Особенно привлекает авторов трагизм личности Иисуса, некий налет обреченности, вынуждающий Христа даже проявлять некоторую слабость в предверии грядущего мученического венца. Художники слова, как правило, видят здесь возможность продемонстрировать эффект преодоления внутренних противоречий и, на примере Богочеловека, показать возможности человека.

Дьявол, как изначально негативный персонаж, как коварный враг рода человеческого художественно обладает гораздо большим

диапазоном выражаемых эмоций. Для отражения драматизма предлагаемого сюжета автор наделяет свой персонаж максимально возможной палитрой негативных, а потому — художественно выразительных качеств. Гётевский Мефистофель несомненно умён, даже житейски мудр, обладает огромным опытом, а в то же время — коварен, лукав и многообразно настойчив в достижении своей цели.

Литературные Дьяволы, в отличие от литературных Мессий, не ограничены сугубо положительной функцией и потому могут себе позволить многое, вплоть до положительных поступков. Так, Воланд в романе Михаила Булгакова "Мастер и Маргарита" то и дело, используя свои сверхъестественные возможности, объективно творит добро. Причем, в структуре булгаковского текста Воланд даже наделяется правом выполнять поручения, данные ему, судя по контексту, Мессией. Христос как бы корреспондирует, перепоручает Воланду, то есть — Дьяволу, свои полномочия по творению добра. В результате Дьявол у Булгакова оказывается нравственным двойником Бога, своеобразным спарринг-партнером. Моральное зрение читателя, таким образом, двоятся, облик Дьявола мерцает, становится нравственно неопределенным. Аналогичная ситуация складывается и в романе Чингиза Айтматова "Плаха", где автор, в чем-то продублировав художественный прием, примененный Булгаковым, также весьма своеобразно отразил структуру взаимоотношений Бога и Дьявола.

Авторская позиция литераторов, если подойти к ней с сугубо сакральной точки зрения, может вызывать иногда сомнение сугубо нравственного плана. Ортодоксальный читатель подчас может усмотреть в такого рода самоуправстве писателя попытку святотатства, посягательство на нравственные устои христианства. Однако законы художественного творчества дают писателю значительную степень свободы оперирования средствами создания своей, авторской художественной действительности, которая может отличаться от действительности, возникающей в сознании читателя Святого Писания, в том числе — и в нравственном ее аспекте.

Макара Ольга,
Національна академія управління, Київ

**Колізії духовності українського менталітету
(на прикладі "християнського атеїзму" Т.Г. Шевченка)**

Він був сином мужика – і став володарем в царстві духа.

Він був кріпаком – і став велетнем в царстві людської культури... Доля переслідувала його в житті, скільки лиш могла, та вона не зуміла перетворити золота його душі у ржу, ані його любові до людей в ненависть і погорду, а віру в бога у зневіру і песимізм.

Доля не шкодувала йому страждань, але й не пожаліла втіх, що були із здорового джерела життя.

Найкращий і найцінніший скарб доля дала йому лише по смерті – невмирущу славу і всерозквітаючу радість, яку в мільйонів людських сердець все наново збуджуватимуть його твори.

Отакій був і є для нас, українців, Тарас Шевченко.

ПРИСВЯТА

І.Я. Франко

Такі слова присвятив І.Франко великому українському Генію слова, життя і творчість якого досліджують і будуть досліджувати всі, кому небайдужа доля й історія українського народу. Його творчість багатогранна і бездонна, так само, як і його невмирущий талант, що вже понад 150 років є негаснучим символом України. Багато аспектів життя і творчості Тараса Шевченка за часів радянської влади трактувались однозначно з матеріалістично-революційного боку, а те, що не підпадало під таке трактування просто замовчувалось, як таке, що не мало місця взагалі. Саме з початком нової омріяної Тарасом України, виникло чимало питань, яким насправді був Шевченко, які ідеали відстоював і чи був він насправді таким запеклим атеїстом, як малювали його радянські критики? В релігії, в діяльності церкви поет вбачав сильну перешкоду на шляху розгортання боротьби трудящих за своє соціальне і національне визволення. Шевченко показував, що релігія і церква є розсадниками мракобісся, гальмом у розвитку науки і культури.¹

Звичайно, диму без вогню не буває. В моменти тяжких душевних переживань і, поневірянь Тарас писав, ба краще, випалював, у своїм серці слова невір'я. "Християнський атеїзм", саме ці взаємовиключні поняття якнайкраще характеризують систему релігійних поглядів Т.Г. Шевченка. Для розуміння цього суперечливого явища недостатньо однобічного дослідження життя і творчості Шевченка.

Його коріння сховане у надрах народної підсвідомості і насамперед у національних особливостях релігійного світобачення українців.

Українці загалом і переважно двовірні.² Це виявляється у вшануванні ними християнських святих і в їхньому поклонінні водночас уособленням сили природи, в синкретизмі обрядової практики. Як би там не було, але християнство по суті не дало нашим предкам свого розуміння поточного життя, навколишнього природного середовища, господарської діяльності, тому народ сприймав його (християнство) через культ традиційних божеств з тими ж функціями, але з новими християнськими іменами.

Для українців характерним є переплітання язичницьких традицій з християнською релігійністю. Зокрема, здавна зберігся "культ предків", який перейшов у вшанування традиційного дідуха на свято Різдва Христового. Крім цього, деякою мірою можна стверджувати, що для української національно-релігійної свідомості характерний своєрідний тотемізм. Українці поклоняються національним тотемам, мають особливо шанобливе ставлення до "калини", "верби", "тополі", "ластівки", "лелеки", які є символами України. Т.Шевченко часто звертається до них у своїй творчості, не тільки поетичній ("Сон", "Тополя", "Зацвіла в долині", "Тече вода з-під явора"), але й художній.

Українська релігійність має обрядовий характер. Незважаючи на прагнення церкви перенести всі обряди у свої стіни, останні все ж таки залишаються сімейною реліквією, хоча більшість обрядів збереглися з язичницьких часів. Вони стали невід'ємною частиною християнських звичаїв, надаючи їм особливого колориту. Без них релігійність втрачає свою значущість.

З творчості Т.Шевченка можна зробити висновок про його знання українських обрядових традицій. У поезіях часто зустрічаються елементи та учасники весільного обряду: старости, бояри, вишиті рушники. Особливо детально весілля описується в "Наймичці", в "Катерині" воно згадується з іронією.

У Т.Г.Шевченка є вірш "Тризна", який повністю відображає язичницьку похоронну традицію, що залишається незмінною і сьогодні. Він навіть зберігає старослов'янську назву поминок – тризна. Дванадцять друзів постановили собі, що будуть кожного року справляти тризну в день смерті їхнього друга:

Согласьем общим положили,
Чтоб каждый год был стол накрыт
В день смерти друга; чтоб забыт
Не мог быть друг их за могилой.
И всякий год они сходились
В день смерти друга поминать.

Взагалі тема смерті для Тараса Шевченка — одна з найголовніших. Якщо людина (герой Шевченка) вмирає своєю смертю, то на могилі хлопця садять явір чи ярину, а над дівчиною "червону калину" ("Причинна", "Тополя", "Думка"), а якщо вмирають не своєю, вона (він) стає, за народним віруванням, — "живим мерцем". Це можна побачити у віршах "Утоплениця", "Титарівна", "Русалка" та ін.

Шевченко у своєму "Щоденнику" згадує про обряд похорон самовбивці:

"За моей памяти в Малороссии на могилах самоубийц совершался обряд истинно христианский, который наши высшие просвещенные пастыри, как обряд языческий повели уничтожить

В Малороссии самоубийц хоронили в поле, но непременно на перекрестной дороге. В продолжении года идущий и едущий мимо несчастного покойника должен был что-нибудь бросить на его могилу. Хоть рукав рубашки оторвать и бросить, если не случилось чего другого. По истечении года, в день его смерти, а более в зелёную субботу (накануне троица дня), сжигают накопившийся хлам как очистительную жертву. Служат панихиду и ставят крест на могиле несчастного".

Ще однією особливістю української релігійності – слід вважати кордоцентризм. Це означає, що сприйняття Бога і релігії, як таких, базується не на раціоналістичному, а на чуттєво-емоційному світогляді (через серце).

Віра для українців – це насамперед виявлення свого ставлення до Бога, до себе і оточуючого світу, тобто для українців віра не тільки не сліпа, але й об'єктивно залежить від багатьох чинників. Бог сприймається як справедливий заступник, людинолюбець. У розумінні українця між Богом і людьми існує надзвичайна інтимна близькість, і завдяки їй він може дозволити собі певні "вольності" по відношенню до Бога. Це пов'язано з тим, що християнська релігія не змогла стати над українським світоглядом, оскільки на час впровадження християнства в Київській Русі вже були усталені вірування, традиції, звичаї, які християнство об'єктивно не змогло витіснити.

Отже, саме існування такої близькості давало деяке право на незадоволення. У Т. Шевченка можна знайти саме такі закиди Богові, у яких він виражає своє незадоволення невідповідністю реального життя ідеалу справедливості, який мав би втілювати Господь Бог. Незадоволення характерніше для раннього періоду творчості Шевченка, періоду пошуку самого себе і пізнання оточуючого світу.

Вже у першому вірші "Причинна" знаходимо такі слова:

Така її доля ... О боже мій милий!
За що ти караєш її, молоду?
За те, що так щиро вона полюбила
Козацькі очі?... Прости сироту.

Дівчина-сирота, чекає хлопця-козака, який вже рік, як пішов і не вертається. Вона сумує і плаче, а автор за її сльози докоряє Господу.

У вірші "Сон" читаємо наступне:

...Бо немає
Господа на небі!
А ви в ярмі падаєте
Та якогось раю
На тім світі благаєте?
Немає! Немає!

Саме ці слова радянська критика виносила як програмні у атеїстичних поглядах Т.Шевченка, бо сам Шевченко в них, нібито, відчував від Господа. Насправді, цей уривок є логічним продовженням роздумів Шевченка про те, що на світі робиться: один мурує, інший руйнує; один свата обирає, інший гострить ніж на брата, ще один запусить пазурі в печінку, другий розкрадає і мучить своє ж "отечество" – і після всього сказаного вище Шевченко доходить висновку – що немає Господа на небі, раз такі гидоти кояться на землі.

У вірші "Якби ви знали паничі..." знаходимо подібне твердження:

Ні, ні нічого нема
Святого на землі.
Мені здається, що й
Самого тебе вже
Люди прокляли.

У "Царях" Т.Шевченко, за його словами, "згоняє оскому" на царях, помазаниках божих, доводячи, що їх "праведне життя" не було безгрішне. Починає з Давида, який на кінець життя, грівся тілом молодої дівчини, потім веде мову про його сина Ахмона (Шевченко для рими називає його Амоном), який за біблійним текстом (Старий Завіт) звалтував свою сестру Фамар, а закінчує нашим князем Володимиром, який на старості літ взяв собі за дружину (силою) Рогнеду, вбивши її батька:

Так отакії-то святії
Оті царі.

У своєму "Заповіті," Т.Шевченко іде ще далі. Він вимагає "крові ворожої", а інакше він зрікається Бога. Тут можна прослідкувати два аспекти: по-перше, Шевченко вимагає смерті ворогів, а християнська

мораль передбачає всепрощення, по-друге, це своєрідний торг з Богом — "як понесе з України ...", отоді він піде молитися, все забувши і покинувши, а ні — так до того часу він не знатиме Бога.

Це вірш-заклик, який Т.Г.Шевченко писав у 1845 році, будучи хворим грипом, у передчутті смерті, він залишав цей вірш, як звернення до своїх братів-українців із закликами боротися і перемагати. Слід також зазначити, що для Шевченка Україна з її народом була вище Бога. Яскраво свідчить про це уривок з іншого вірша:

Я так її, я так люблю
Мою Україну убогу,
Що проклену святого Бога,
За неї душу погублю.

Заради України, заради її волі поет готовий продати свою душу і Богу і чорту. Йому не жаль ні себе, ні своєї душі для ньки-України.

Ці всі докори, чи краще закиди Богу – не можуть бути прийняті як свідчення "атеїзму" Шевченка, у тому значенні як його трактувала радянська критика. Таке ставлення до Бога було викликано, по-перше тим, що він бачив і пережив багато горя як свого, так і чужого. По-друге більшість з його так званих "атеїстичних віршів" написані саме в ранній період, до заслання.

Після заслання бачимо перемену у Т. Шевченка. Він пише багато творів на релігійну тему, яка в той час хвилювала його: "Марію", "Неофітів", "Во Іудеї во дні одні", "Подражаніє 11 псалму" та інші.

Останній період творчості Шевченка можна охарактеризувати його ж словами:

Не нарікаю я на бога,
Не нарікаю ні на кого,
Я сам себе дурний дурю
Та ще й співаючи.

У "Неофітах" зустрічаємо:

Молітесь Богові одному,
Молітесь правді на землі,
А більше на землі нікому
Не поклонітесь. Все брехня
Попи й царі...

"Неофіти або першохристияни" – це поема, написана у грудні 1857 року і присвячена Марко Вовчок. Тематично "Неофіти" пов'язані з історією стародавнього Риму. В центрі поеми трагічний конфлікт Алкіда, провісника святої правди, із деспотичним кесарем та його прибічниками.

Духовний конфлікт закінчується смертю неофітів, відданих на розтерзання звірам. За сюжетом мати одного з неофітів понесла синове слово далі в люди:

Живого істинного бога
Ти слово правди понесла.

У вірші „Ісаія. Глава 35 (подражаніє)" Шевченко малює картину Страшного Суду, де всім воздасться за діла.

Але ця картина суду Страшного Т.Шевченком змальовується не в традиційних чорних і вогняних тонах, навпаки, у нього пустеля вмивається цілощодою водою і проростає галями, по ній течуть озера й ріки, над якими птахи літають, і всі раби колишні збираються докупи, раді та веселі. Для нього Страшний Суд асоціюється із справедливістю, яка забарилась на землі, але згодом запанує для "німих і незрячих".

Останній період життя поета характеризується засиллям релігійних сюжетів не тільки в поетичних, але й в художніх творах. Особливе місце в творчості Шевченка займає серія "Притча про блудного сина." Говорячи про свій задум, Шевченко писав у листі до Бр. Залеського: "Нещодавно мені прийшла думка представити в особах євангельську притчу про блудного сина у нравах і звичаях сучасного російського стану". А у "Щоденнику" /запис 26.06.1857 р./ Шевченко писав: "Мені здається, що для нашого часу і для нашого середнього напівграмотного стану необхідна сатира, тільки сатира розумна, благородна. Така. Наприклад, як "Жених Федотова" чи "Свої люди – поквитаємось" Островського та "Ревізор" Гоголя." Серія мала складатись з 12 малюнків, але чотири з них Шевченко не виконав, бо у Новопетровській фортеці не знайшлося натури для типового російського купця.

Євангельська притча для художника – не причина для абстрактного моралізування, а привід показати картини, що ятять душу. У доступній формі євангельської притчі, шляхом алегорії художник дає широку картину сучасного життя, викриває пороки і зло суспільства засобами гострої викривальної сатири.

Крім "Притчи" Т.Шевченко намалював за біблійними легендами "Самаритянку", "Благословення дітей" та "Святу родину".

Підводячи підсумки, слід сказати, що не можна чітко розділити творчість Тараса Шевченка на дві частини. Його атеїстичні і релігійні погляди переплітаються, і на початку його творчого шляху можемо знайти слова, що підтверджують його віру в Бога ("Кавказ", "Чи ми ще зійдемося знову"), а наприкінці життя у вірші "Юродивий" знаходимо такі слова:

А ти всевидящее око!
Чи ти дивилось звисока,
Як сотнями в кайданах гнали
В Сибір невольників святих,
Як мордували, розпинали
І вішали?! А ти не знало?
І ти дивилося на них
І не осліпло?! Око,Око!
Не бачиш ти глибоко.

Не важко здогататись, що зі всевидющим оком Шевченко порівнює Господа, якому байдужі царські злочини.

Отже, такий творчий поділ – це досить умовна річ.

¹ Шевченківський словник. – К., 1978, – Т.1.

² Історія релігії в Україні / Під ред. Колодного, Яроцького. – К., 1998.

**Василів Оксана,
Рівненський економіко-гуманітарний інститут, Рівне
"Давидові псалми" у творчості Т. Шевченка**

В історії літературознавства жодна проблема не викликала стільки дискусій, як проблема релігійного світогляду Шевченка. Сьогодні, після розпаду тоталітарної системи, з'явилася гостра потреба переглянути і переосмислити традиційне тлумачення Кобзареві віри. Показовим явищем для розуміння його світогляду є "Давидові псалми", що посідають помітне місце у спадщині поета.

Образ Давида як пророка, як творця боголюбивих од зацікавив Шевченка своєю мовно-життєвою силою та глибиною духу. Звернення Кобзаря до Давидових псалмів цілком відповідало його світоглядним переконанням.

Давид – відомий цар Ізраїлю, який своє життя присвятив служінню Богу. В дитинстві, випасаючи вівці на батьківському полі, хлопчик грав на арфі. Його пісні про Бога отримали назву псалми. Пізніше Давида взяли до палацу царя Саула. У битві із філістимлянами юнак переміг велетня Голіафа. З того часу Давид зазнав переслідувань із боку Саула, який почав заздрити славі та силі юнака. Через декілька років Давид став управителем Ізраїлю, але влада не занастила його праведної душі — він продовжував хвалити та прославляти Бога. Він переніс до Єрусалиму священний Ковчег Завіту, тому нова столиця стала своєрідним релігійним

центром. Новий суспільний устрій надихав царя Давида на створення ліричних пісень. Це були "релігійні псалми Давида, солодкого співака Ізраїлю, устами якого говорив дух Господній" (2 кн. Сам. 23:1-2).

Більшовицький стандарт із його примусовим матеріалізмом і войовничим атеїзмом зробив Т.Шевченка революціонером-демократом. У радянські часи "Давидові псалми" вважалися зразком езопової мови, прихованої пропаганди революційних ідей. Ю.Івакін відносить їх до громадянської лірики, а їх пафос вважає "пафосом ствердження правди й бичування соціального зла, який натхненний не інтимними або релігійними почуттями, а суспільними переживаннями поета"¹. Релігійні псалми Т.Шевченка перетворилися у революційну інвективу проти сучасних земних владик. Цією думкою пронизані літературознавчі студії І.Головахи, Й.Айзенштока, К.Волинського, Є.Кирилюка.²

У часи національного відродження України літературознавці заперечують усталені твердження про автора "Марії", "Сретика", "Неофітів" та "Давидових псалмів". Вони звертаються до праць М.Зерова, Б.Лепкого, Л.Білецького, В.Барки, Д.Бучинського, які високо і правдиво оцінили творчість Кобзаря.

Вихід "Святого письма в Шевченковій поезії"(1904) В.Щурата започаткував нову тему шевченкознавчих досліджень. Переконливо писав про релігійність Шевченкових творів М. Євшан: "Світить крізь темніть ночі своєю тугою за Богом, котрому хотів зробити місце в житті і своєю жертвою в ім'я того Ідеалу, в який сам вірив і просив вірити".³

"Зміст поетичних формул Т.Шевченка виразно концентрується навколо основних понять: "Слово", "Правда", "Слава", – писав Д. Чижевський. – Слова поета якоюсь мірою Божі слова, бо поет – Божий пророк. І "правда і воля", і "слава" залежні не лише від заклику поетового, але безпосередньо від Божої волі."⁴

Добре ознайомлений із радянським шевченкознавством, Є.Маланюк критикує вульгаризаторські погляди на поетичну постать Кобзаря, згідно з якими він був "співцем знедоленого селянства та пролетаріату". Автор заперечує народницькі погляди на поета: "діамант у кожусі" доступний народним масам. На думку Є.Маланюка, Т.Шевченко возвеличував людину: "Людина Шевченка – це, передусім, образ Божий. Вона ніколи не скалічена, повна, багата внутрішнім змістом. Т.Шевченко зміцнів – духом нації натхнувши – і утвердив Українську Людину."⁵

Зараз є чимало статей про релігійний світогляд поета. Зразком сучасного прочитання творчості Т.Шевченка є праця М.Жулинського "Діалог з Богом за Україну"⁶. Автор називає Кобзаря пророком, що народжений від національної образи, гніву та печалі за зганьблену честь

України. М.Жулинський бачить у Т.Шевченкові визволителя-пророка, який намагався збити крижані кайдани громадської пасивності та національної зневіри. У своїх діалогах із Всевишнім Т.Шевченко усвідомлював, що Бог дав йому пророче слово і що його доля може уподібнитися життєвому шляху Ісуса Христа, приреченого Господньою волею на розп'яття заради воскресіння віри людей.

Своєрідне тлумачення Шевченкової музи подає В.Пахаренко. У книзі "Незбагнений апостол"⁷ літературознавець досліджує своєрідність художнього світобачення поета, його джерела, визначальні складники, провідні ідеї. У центрі есе – Шевченкова віра в Бога. Недарма вихід цієї книги благословив сам патріарх Київський і всієї України Димитрій. В. Пахаренко пояснює, що у творчості Т.Шевченка відобразилися всі складники української ментальності. Кобзар, вважає автор, – поет понадкласовий, охоронець і відновлювач моральних норм і суспільних цінностей. Другий розділ книги присвячено релігійності Т.Шевченка. Весь "Кобзар" – є бесіда із Всевишнім (слово Бог вжито поетом 634 рази, а Україна, для порівняння, – 262). Т.Шевченко вважає молитву-медитацію єдиною можливим засобом трансцендентного зв'язку людини з Богом. В.Пахаренко відкидає твердження радянських літераторів про те, що Т.Шевченко був матеріалістом-революціонером, він – достеменний християнин, який молиться за український народ, проповідує Христову науку.

Десять псалмів, які Т.Шевченко об'єднав у цикл "Давидові псалми", – це своєрідний "Псалтир", що обіймає все багатство і велич Книги Псалмів. Шевченкові та Давидові псалми єднає глибока віра в Бога, молитва за братню любов, упевненість у настанні царства Божого. В основі ліричного розгортання кожного псалма покладений конфлікт між добром і злом. Кобзаря, як колись єврейського пророка, мучить питання, чому на землі є багато зла, чому Господь дозволяє панувати нищості, жорстокості та брехні. Давид у розпачі волав до творця: "Нащо, Боже, ти нас опустив? Чого розпалився твій гнів на отару твого пасовиська?" (Псалом 74:1). Т. Шевченко теж наважується критикувати та нарікати на Бога.

Незважаючи на велику спільність псалмів Давида і переспівів Т.Шевченка, у творах є суттєві відмінності. По-перше, поет надав їм чіткої поетичної форми. По-друге, псалми Т.Шевченка пройняті українським національним духом: говорячи про отару невинних овець, поет має на увазі український народ, а під лютими ворогами розуміє ті злі сили, що намагались уярмити волелюбних українців.

Ставлення Шевченка до релігії було дуже суперечливим. Тогочасну церкву та її служителів Кобзар картав за порушення заповідей

Божих, але сама ідея Бога жила у його свідомості як зміст вищої справедливості. Духовна убогість людей та їх свідоме порушення Закону постійно змушують поета звертатися до Бога із складними запитаннями, сумнівами та мольбами. Приймавши свою національну місію, "Т.Шевченко розмовляє з Богом як рівний, тоном борців Старого Заповіту, і його типово біблійні закиди Господу сприймалися атеїстичною та вузькоцерковною критикою як богохульство, гординя." ⁸ Насправді, різкі діалоги з Всевишнім – крик душі письменника. Виразним прикладом цього, поетової глибокої любові до українців, національного та морального спрямування є псалом "43". Твір пройнятий тугою Т.Шевченка за славним минулим України, журбою поета при спогляданні сучасності. Умовно цей переспів можна поділити на 4 частини:

- героїка минулого;
- сучасне становище України;
- картання сплячого Бога;
- благання надати допомогу у боротьбі з ворогом.

Описуючи славетні минулі роки, Т.Шевченко, безперечно, має на увазі визвольну війну під проводом Б.Хмельницького. Автор дякує Богові за те, що той допоміг перемогти ворога. "А нині?" – так рішуче запитує Бога поет, і сам відповідає:

Покрив еси знову
срамотою свої люде,
І вороги нові
Розкрадують, як овець нас
І жеруть!..Без плати
І без ціни оддав еси
Ворогам проклятим..⁹

Т. Шевченко ганьбить Господа за те, що той покинув українців на сміх людям, на наругу сусідам. Поетові гірко відати, що окрадені та замучені люди "в путах умирають". Автор заступається за них перед Богом, адже вони не моляться чужим богам, "а Тебе благають". У наступних рядках звинувачення Всевишньому досягають свого апогею. Т.Шевченко наважується відкрито докоряти Богові, каже, що той спокійно спить, у той час, як його народ страждає. В останніх рядках автор постає "молящим і скорбящим" християнином, його остання надія покладена на Бога:

Смирилася душа наша,
Жить важко в оковах!
Встань же, Боже, поможи нам
Встать на ката знову!

Останніх рядків у псалмі Давида немає. Єврейський пророк просить, аби Бог сам визволив знедолений народ: "Устань, о Помоче наша, І викупи нас через милість твою" (Псалом 43:27). У переспіві Т.Шевченко опускає рядки возвеличення діл Господніх, глибоку віру народу в силу Божу. В Кобзаревому псалмі головна увага приділяється безправному становищу українців, які всією душею прагнуть перемоги над ворогом.

Псалом "43" є поєднанням релігійних та національних почуттів поета.

Мріючи про волю України, Т.Шевченко вбачає потребу українців у єдності, злагоді та любові. З цієї причини він переспіває псалом "132", котрий сяє своєю красою і праобразами. Пройнявшись християнською наукою і біблійною етикою, Кобзар тужить за щирою душею, яка б виявляла справжню братерську любов. Поет особливо підкреслює добро спільного життя: "укупі жити", "добро брата". Псалом "53" нагадує Нагірну проповідь Ісуса Христа: "Ви чули, що давні говорили: "око за око, зуб за зуб". Я вам говорю: "Не протився злому". Ви чули: "Люби ближнього і ненавидь ворога". Я вам кажу: "Любіть ворогів своїх" (Лука 19:26). Як істинний християнин, Т.Шевченко любить і закликає любити ворогів:

Помолюся Господеві
Серцем одиноким
І на злих моїх погляну
Незлим тихим оком.

Т.Шевченко був поетом надкласовим, тому закликав і багатих, і бідних любити Господа і дотримуватися Божих записів. Він просив усіх покаятися, помолитись Богу, бо:

Не встануть з праведними
Злії з домовини,
Діла добрих оновляться,
Діла злих загинуть!

Написавши "Давидові псалми", Т.Шевченко став урівень із поетами-пророками, яких Господь послав на землю "людям любов благовістить, святому розуму учить". Поетові переспіви — гімн Великої любові до Бога, молитва за долю України та її волелюбного народу. Це духовний заповіт істинного християнина, це благання святого пророка дбати про Моральність, Людяність та Братерство.

¹ Івакін Ю. Стиль політичної поезії Т. Шевченка. – К., 1961. – С.129.

² Головаха І. Т. Шевченко і російські демократи 50-60 рр. 19ст. – К., 1953.

³ Євшан М. Релігія Т. Шевченка. // Українська хата. – К., 1910. – №4. – С.255.

⁴ Чижевський Д. Романтика // ІУЛ. – К., 1994. – С. 416.

⁵ Маланюк Є. Нариси з історії нашої культури. – Нью-Йорк, 1954. – С. 79-80.

- ⁶ Жулинський М. Шевченко: Діалог із Богом за Україну // Літературна Україна. – 2000. – №13. – С.3.
- ⁷ Пахаренко В. Незбагнений апостол. – Черкаси, 1999.
- ⁸ Плющ Л. Християнська філософія Т. Шевченка. – К., 1997. – С.98.
- ⁹ Тут і надалі посилання на твори автора подаються за виданням: Шевченко Т. Кобзар. – К., 1984.

**Матвєєва Людмила,
Ніжинський педагогічний інститут, Ніжин**

Релігійна образність в концепції духовного в мистецтві В. Кандинського

Вважається, що починаючи з XV століття образотворче мистецтво Європи розвивалося за двома основними напрямками: ілюзійністично-наслідувальним та експресивно-духовним. Мистецтво першого напрямку різними шляхами йшло до реалізму, натуралізму, формалізму, головним для цього живопису було зображення видимого світу у його формах, використаних з різним рівнем подібності. Інший же напрям, відійшовши від офіційної церкви та релігії в часи секуляризації європейської культури, не відмовився, проте, від духовності, навпаки – прагнув до її пошуків, до вираження духовного суто живописними засобами. Саме до представників цього типу мистецтва належить і засновник одного з видів нефігуративного живопису В.В.Кандинський. Більше того, на думку, наприклад, В.Бичкова, художник "... завершив своєю творчістю саме цей напрям, або – явив одну з головних вершин духовного мистецтва у сучасному живописі".¹

Сам художник чудово розумів "вписаність" своєї концепції не тільки у внутрішньовидову еволюцію живопису, а й у загальний культурний контекст, однією з складових якого, безперечно, є і релігійна культура. Своєрідний аналог принципам розвитку мистецтва митець вбачав у релігії. У першому виданні однієї з своїх теоретичних робіт – "Ступені" – німецькою мовою він писав: "Мистецтво багато в чому подібне до релігії. Його розвиток не складається з нових відкриттів, котрі перекреслюють стару істину і таврують її як помилкову (як це, вочевидь, має місце в науці). Його розвиток полягає у миттєвих осяяннях, подібних до спалахів блискавки".² В.Кандинський вважав, що абстрактний живопис не заперечує істин і цінностей старого мистецтва, а скоріше логічно і органічно розвиває це мистецтво. При цьому появу абстракціонізму художник порівнював з появою Нового Заповіту. На

його думку так само як Євангеліє не руйнує Старого Заповіту, а, виникнувши на його основі, поглиблює і розвиває першопочаткові прості, в значній мірі орієнтовані на регламентацію зовнішніх вчинків людини, норми Закону Мойсея, так само і мистецтво в абстрактній своїй формі переходить від зображення зовнішнього, суто матеріального прояву дійсності до її глибинної сутності – до духовності. В.Кандинський упереджує деякі думки філософії ХХ століття, порівнюючи мистецтво з релігією, вказуючи, що ці дві сфери однаково у процесі розвитку поглиблюють та розвивають свої першопочаткові принципи, і якраз цим, насамперед, відрізняються від науки, яка завжди новою картиною світу заперечує минулі.

Показовою і надзвичайно цікавою є і наступна паралель, яку можна провести між релігійною символікою та образністю і положеннями мистецької концепції В.Кандинського. На початку ХХ століття відбувається своєрідне "відкриття" вченими, мистецтвознавцями, художниками давньоруського іконопису. І головним аспектом аналізу ікони на той час стає з'ясування саме її духовного змісту, переданого посередництвом кольору та форми. Дуже цікавий матеріал з цього приводу можна знайти хоча б у роботах відомого російського релігійного філософа князя Є.М.Трубецького. Так, у своєму нарисі з показовою назвою "Умогляд у барвах", виданому у 1916 році, він пише про стародавніх іконописців: "То були не філософи, а духовидці, і думки свої вони висловлювали не у словах, а у барвах... Іконописці з вражаючою ясністю і силою втілили в образах і кольорах те, що наповнювало їх душу – бачення іншої життєвої правди і іншого світу".³ Завдання іконописця дослідник вбачав у зображенні нового, невідомого сучасним людям ладу життя, зауважуючи при цьому, що досягти такого зображення можна було лише символічним письмом, котре ні в якому разі не повинно бути копією нашої дійсності. Саме тому краса ліній і фарб ікони є красою переважно смисловою. Лінії та фарби "...прекрасні лише як прозоре вираження того духовного змісту, котрий в них втілюється".⁴ Неодноразово у своїх творах Є.Трубецької нагадує про сутнісне протистояння ікони "біологізму" життя. Власне під "біологізмом" Трубецької має на увазі матеріальний світ (тотожний світу речей, який відкинуло абстрактне, нефігуративне мистецтво В.Кандинського), і цей „біологізм" неоднозначно пов'язується дослідником з реалістичним живописом. В іконі ж головне "...радість безповоротної перемоги боголюдини над звіролюдиною, введення у храм всього людства..." І оскільки ікона є праобразом майбутнього храмового, соборного людства, а "...цього людства ми поки не бачимо у сучасних грішних людях, а

лише вгадуємо, ікона може бути лише символічним (!- Л.М.) його зображенням".⁵ Символічне ж зображення, як ми знаємо, з неодмінністю є абстракцією, отже, в такому разі, ікона певною мірою тяжіє до духовної абстракції, і витонченість її тілесних образів вказує на прагнення подолати той самий "біологізм", – матеріальну речову субстанцію. Ікона, як пише Трубецької "...возвіщає нам радість – надбіологічний сенс життя і кінець звіриному царству". І радість ця "...висловлюється нашим релігійним мистецтвом у неповторних кольорових видіннях".⁶

Відповідно, В.Кандинський пише, що "оповідально-літературний елемент" (тобто речова підоснова сюжету, "біологізм" – за термінологією Трубецького) невдовзі буде визнаний мистецтвом живопису "непотрібним і, нарешті, заважаючим".⁷ Хоча при цьому і краса фарби та форми не є достатньою метою для мистецтва. Справжньою ж метою для живописця повинно бути "творення на суто духовній основі... При цьому необхідно, щоб художник, окрім ока, виховував і свою душу, щоб і вона набула здібності найтоншим чином зважувати колір, діючи у якості визначальної сили не лише при сприйнятті зовнішніх вражень (іноді, щоправда, і внутрішніх), але й при створенні творів мистецтва".⁸

Така вражаюча подібність точки зору, з якої аналізувалась у 1916 році давня ікона, до прогнозованих В. Кандинським шляхів розвитку живопису майбутнього, може бути визнана ще одним свідченням наявності безперечних паралелей між християнською художньо-образною системою та творчою концепцією цього відомого художника ХХ століття. Більше того, можна стверджувати, що формування нефігуративного стилю у творчості В. Кандинського — це надзвичайно закономірний процес, підготовлений як суб'єктивно – складом особистості митця, його життєвим і творчим шляхом, так і об'єктивно – загальними тенденціями розвитку європейської культури, в тому числі і її релігійної складової.

¹ Бычков В.В. Духовное как эстетическое credo Василия Кандинского // Литературное обозрение. – 1992, № 3-4. , С.80.

² Там само, С.86.

³ Трубецькой Е. Три очерка о русской иконе. – М.: Инфо-Арт, 1991. –С.6-7.

⁴ Там само, С.41.

⁵ Там само, С.14.

⁶ Там само, С.23.

⁷ Кандинский В.С. О духовном в искусстве // Психология цвета. – М.: Рефл-бук, Ваклер. –1996. – С.218.

⁸ Там само, С. 210.

**Одаренко Оксана,
Український державний університет
харчових технологій, Київ**

Інверсія християнської тематики у постмодерному мистецтві та мистецтві нових медій

Християнство є полем незліченних смислів, що постійно продукують все нові і нові інтерпретації. Це викликано як поліфонічністю самого біблійного тексту, так і наявністю у християнській екзегезі процедур багаторівневого тлумачення священних текстів. Запозичення та інтерпретація християнської тематики у кожен історичну епоху має свою специфіку. У ХХ столітті до християнства зверталися і модерністи, і постмодерністи, зрозуміло, що під власним кутом зору. Так, якщо символи цілком стояли на позиціях релігійності, забарвленої у християнські кольори, то настанова футуристів (а ми маємо тут на увазі перш за все, російських) суперечила цій позиції. Футуристи намагалися створити неоязичницьку, примітива зовану, у кращому смислі цього слова, концепцію людини.

У ХХ столітті як у модернізмі, так і у постмодернізмі відбувається бурхливе відродження міфології. Християнська тематика починає складати вагомий частку неоміфологічних сюжетів. Одним з найяскравіших прикладів є оповідання латиноамериканського письменника Х.Л.Борхеса "Євангеліє від Марка". Алюзія на Ісуса Христа та середньовічну легенду про доктора Фаустуса присутня також у передпостмодерністському романі німецького письменника Т. Манна "Доктор Фаустус" (1947 р). "Апокаліпсис" Іоанна Богослова також знайшов своє відображення у багатьох сучасних творах, зокрема фантастичного жанру та футурологічної спрямованості. Наприкінці століття та тисячоліття значно посилюлися апокаліптичні настрої, і для митців як ніколи стало актуальним біблійне "Одкровення", що до речі спостерігалося на початку ХХ століття, скажімо, у символіста А.Білого.

Водночас Апокаліпсису протистоїть хеппенінг та занурення у буденність у мистецтві нових медій (Див., наприклад, роботу І.Супова "Віртуальні меблі").

Можна навести цілий ряд постмодерністських творів, що цілковито або частково ґрунтуються на християнській тематиці. Це і "Екстаз: Свята Агнеса" С.Кокса, гіперреалістичні колажі Г. Гаруста, що змальовують боротьбу християн з язичниками; сучасні інтерпретації життя Ісуса Христа (Е.Леслі); відтворення містично-детективної атмосфери середньовічного францисканського монастиря у класичному постмодерністському романі У. Еко "Ім'я рози" і т. ін.

Для постмодерністів християнство виявилось простором суцільного цитування та повторень. Так своєрідним рімейком на біблійний сюжет про Адама та Єву може бути робота відомої медіа-художниці Джини Чарнецької "Versifier", що демонструвалася на Київському міжнародному фестивалі Медіа Мистецтва 2000 (4-28 жовтня 2000 р.). Штучні людські тіла-створіння, що виглядають гранично самотніми і водночас непристойно-невинними у віртуальному просторі. ..

Відбувається карнавалізація біблійної тематики, завдяки "оборотничеству" та "глузлению" мови (Див. роман Д.О. Прігова "Бесконечный тупик" (1985 р.) Біблія входить у модерністський та постмодерністський контекст як інтертекст. Відроджується і жанр сповіді, вельми поширеної у християнській літературі, зокрема середньовічній (Див. вищезгаданий роман Д.О. Прігова, в якому сповідь ведеться від імені alter ego автора).

Звернення до християнської тематики у мистецтві постмодернізму може бути розглянуто як форма нової онтології мистецтва. Водночас постмодернізм демонструє повернення до язичницького ототожнення богів – телегероїв.

На яких же філософських доробках ґрунтуються усі спроби постмодерністської деконструкції, у душі Ж. Дерріди, християнських текстів? Перш за все, це психоаналіз, з позицій якого аналізуються постмодерністські тексти. В останніх, до речі, дуже часто присутній опис фактів релігійної психопатології. Відомий теоретик постструктуралізму Ю.Крістева прямо співставляла психоаналіз і релігію. Саме Ю. Крістева висунула ідею релігійної функції постмодерністського мистецтва, вбачаючи у ньому поле психоаналітичних досліджень сутності віри.

Сучасне мислення, на думку деяких дослідників, зокрема російського філософа С.Неретіної, певним чином ґрунтується на тих самих засадах, зокрема тропологічних, що і мислення середньовічне, яке може бути ототоженне з християнським. Перенасиченість постмодерністських творів, наприклад романів того У. Еко, риторичними та гіперриторичними фігурами й прийомами є прямим підтвердженням своєрідного "ренесансу" середньовічних мислительних практик.

Слід зазначити, що далеко не всі форми проявів християнства у постмодерному світі стали предметом нашого короткого огляду. Проте важливо було заявити саме про такий ракурс аналізу мистецьких творів постмодернізму, щоб ще раз засвідчити невмирущу силу та духовний вплив християнської релігії.

Ревуцький Михайло,

Тернопільський педагогічний університет, Тернопіль

Художньо-емоційне відображення конфлікту між ідеалом та мораллю в творах на християнську тематику

Феномен ідеалу чітко простежується на всіх етапах розвитку культури в різних термінах і категоріях.¹ Суть ідеалу полягає в уявленні про присутність в глибинах культури певного стійкого чинника, який визначає специфічні риси цієї культури та її еволюцію. Це може бути, наприклад, поняття "блага" в Платона, Плотіна і Августина, чи "духовного клімату епохи" [Тен], або "загальної форми споглядання епохи" [Вельфлін]; або просто "дух епохи" [М.Дворжак], "правда життя" [В.Соловйов], "сподвижницька істина" [П.Флоренський]; чи в більш глобальній формі "культурного зразка чи стандарту цінностей" [Монро], "прасимвола культури" [О. Шпенглер] і тому подібне.

Деколи для визначення вказаного чинника використовуються складні терміни, такі як "супер-его" [Фрейд], "архетип" [Юнг], "культурген" [Гекслі], "мем" [Моно], "життєвий горизонт" [Гуссерль, Гадамер] тощо.

Філософська природа ідеалу досить складна. Зупинимося лише на двох специфічних особливостях цього феномена – наочність ідеалу і конфлікт між ідеалом та мораллю.

Протиріччя соціального життя породжують загальні інтереси, які в свою чергу – загальнозначимі ідеали. Втілення загальнозначимого ідеалу в дійсність є для його носія, перш за все, завданням урочистим, а не повсякденним. Тому для реалізації ідеалу існує певна процедура яка має назву ритуалу.

Ритуал має безпосередній зв'язок з видимими, доступними для сприйняття символами. Але складність розповсюдження ідеалу серед широких мас полягає в особливостях межі уявлення про нього – тобто ідеал має бути парадоксальним поєднанням зображувальності і незображувальності. Останнє означає, що будь-яке зображення вже відходить якоюсь мірою, від ідеалу чи спотворює його риси.

Ці протиріччя можуть бути подолані не зображенням, а знаком. Так з'являється особливий символ – символ віри. В теологічному розумінні вперше було чітко сказано "спочатку було Слово". Отже, символ віри показує, кодує неістинні чи помилкові погляди, як у науці, а ідеал.

Світова історія представлена цілою галереєю таких символів: ісламський півмісяць, буддистське колесо, іудаїстська шестикутна зірка, нацистська свастика і т. п. Християнський хрест, як символ, точно і

лаконічно передає суть християнського ідеалу. Його горизонтальна поперечка символізує споглядальний, матеріальний, "земний" світ, втілений у гріхопадіння Адама. А вертикальна – неспоглядальний духовний, "небесний" світ, втілений у спокутувальній жертві Христа. Перетин вертикаллю горизонталі є символом відречення від чуттєвого світу в ім'я надчуттєвого, від утилітарних цінностей заради духовних.

Завдяки символу віри ідеал, таким чином, набуває характеру особливої реальності. Практичне значення ідеалу, перш за все, полягає в тому, що він є джерелом моральних законів. Здавалось би, що в тісному зв'язку між ідеалом і мораллю не повинні існувати протиріччя, але всесвітня історія показує, що це не так. Як зауважив Ніцше, для успішного розвитку і реалізації ідеал потребує "сильних противників." Це означає, що ідеал гартується в боротьбі і його успішна реалізація потребує жертвоприношень, а в боротьбі ідеалів існує тенденція до збільшення масштабів жертвоприношення.

Емоційний характер боротьби ідеалів та пов'язаної з нею жертвовності неодноразово надихали багатьох митців. Виразною ілюстрацією драматичної сутички християнського і комуністичного ідеалів в ХХ столітті можуть бути дві відомі картини російських художників Кустодієва і Глазунова. На полотні Кустодієва "Більшовик" передано емоційне ставлення до перемоги комуністичного ідеалу над християнським, а на картині Глазунова "Гімн героям", навпаки, відношення до перемоги християнського ідеалу над комуністичним. Як вказує В.П.Бранський картина Глазунова була найбільш дисидентською картиною, написаною ним в 1989 році.² Ідеологічний відділ ЦК КПРС вільно допускав картину на виставки, не помітивши того, що на картині християнський Давид розправляється з комуністичним Голіафом, тим самим покінчуючи зі звірствами останнього, припиняючи будівництво "Вавилонської вежі комуністичного майбутнього". Через свою ідеологічну короткозорість партійні функціонери не помітили, як в сутінковому небі "застою" впевнено крокує водами самотня фігура Христа.

Людська мораль існує за умов існування ідеалів. Обмеження ідеалів, їх утиль спонукає людей до порушення норм моралі задля спасіння цих ідеалів. Оскільки в ідеалах полягає сенс життя то утильвати ідеал означає посягати на сенс існування носія ідеалу. Ідеал, як характеристика "людського, занадто людського" (Ніцше) в сутності людини, неминуче, за певних умов, робить найгуманнішу людину, не по-людськи жорстокою. Ця обставина дає розуміння жорстокості релігійних воєн, які описані великим німецьким поетом Шіллером. Зображуючи захоплення католицькою армією маршала Тілли (XVII століття, 30-літня війна)

німецького міста Магдебург, він пише "П'ятдесят трьох молодих дівчат обезглавили в церкві, де вони встигли заховатися; кроати кидають в полум'я маленьких дітей ...".³ Підсумок війни: більше 40 тисяч вбитих, задушених, спалених, потоплених в Ельбі. Підведення підсумку: урочистий молебень армії Тілі з вдячністю за перемогу.

Для стороннього спостерігача незрозуміла така жорстокість людей, що керуються християнськими ідеалами і найважливішим нормативом – безкорисливої любові до ближнього.

Але все стає зрозумілим, коли ми візьмемо до уваги відмінності між католицьким і протестантським ідеалами, і ту загрозу, яку для старого католицького ідеалу створила епоха Реформації і новий ідеал протестантизму. Стає зрозумілим, чому Кромвель видає закон, згідно з яким, за вбивство католицького священника виплачувалася винагорода як за відстріл вовка.

Таким чином, боротьба ідеалів, коли відбувається змагання жертвоприношень, розвиток жертвності рано чи пізно призводить до жертв людських.

Емоційне ставлення до людської жертви, до закономірного і універсального феномена всесвітньої історії, культури, прекрасно засвідчили у своїх картинах "Христос Христа св. Іоанна" С. Далі і "Молитва про чашу" Ель Греко. В цих картинах ідея жертви і жертвності, необхідної для реалізації ідеалу, крім такої іпостасі, як "випити свою чашу", має ще й іншу іпостась "нести свій хрест". У картині Далі сенс людського життя, яке символізує човен біля берега, інтерпретується як грандіозне жертвоприношення в ім'я великої мети – реалізації ідеалу.

Іронія історії полягає в тому, що сама боротьба проти людських жертв пов'язана з новими жертвами. Розвиток людської жертвності втілений у трагічному тріо: герой, Великий інквізитор, камікадзе. Герой заради реалізації ідеалу приносить в жертву себе, Великий інквізитор заради того ж ідеалу приносить в жертву інших людей, а камікадзе в ім'я ідеалу жертвує собою, щоб принести в жертву інших.

Таким чином, ми бачимо, що в ході боротьби ідеалів зароджується і розростається парадоксальний конфлікт між ідеалом та продиктованою ним мораллю, який і стає джерелом світового зла.

¹ Каган М.С. Філософія культури. – СПб., 1996. – С.229.

² Бранский В.П. Искусство и философия. – Калининград, 1999. – С.608-613.

³ Там само.

Полюхович Тетяна,

Рівненський економіко-гуманітарний інституту, Рівне

Образ Христа у творчості Олекси Стефановича

Творчість О. Стефановича належить до величного здобутку поетів Празької літературної школи, основною рисою мистецького світогляду яких є ідея утвердження української незалежної державності. О. Стефанович, філософ за своєю мистецькою натурою, заглиблюється думкою і почуттям у внутрішній сенс ідеї державності, звертається до перших її витоків і проєктує їх на сучасну добу. Так, через усю двадцятирічну творчість поета проходить образ язичницького бога Перуна, що є символом ідеї української державності, утвердженням її безсмертності і всепереможності. Ідея бога Перуна полягає в тому, що він грізно вступає в нелегку боротьбу на захист своєї волі та честі. У центрі поетичних творів О. Стефановича стоїть не сам історичний факт чи подія із сучасного життя, а почуття і переживання, викликані лише у душі поета. О. Стефанович – майстер слова та вірша. У чітке та старанно відшліфоване слово вкладає поет величну і незнищенну думку та ідею, яка робить його митцем, що говорить устами народу, який прагне бути державною незалежною нацією. Те, що наймолодше покоління українських поетів звертається до творчості О. Стефановича, шукає в його досвіді опертя своїм пошукам, – то не тільки показово, а й вельми значуще. Так і має бути, адже перед нами один з найбільших і найнадійніших майстрів української поезії нашого століття. Майстер, пошуки якого виявилися багато в чому близькі пошукам нової нашої генерації.

Образ України в поезії О. Стефановича витворився в країну-ідею, країну-міф, країну-мрію. Чужина стала чорним тлом, негативом, на якому Стефанович креслить чіткі контури своєї магічної країни, бо вона єдина залишається батьківщиною поета, прихистком душі.

Хай вигнання часами устократ
Бува темніше й тяжче, ніж темниця, –
Іще ясніш і різьбленіше сниться
На чорнім тлі золотоверхий град.

Поет різко розмежовує для себе два світи – реальний і фантастичний. Захист від неприємних несподіванок першого – втеча у другий, ідеальний світ поезії. В ньому Стефанович отримує психологічний комфорт. Він творить власний оригінальний поетичний простір, заселяє його персонажами поганської та античної міфологій, напівміфічними героями давньої літератури й фольклору. І головне, не погоджується із думкою Г. Грабовича, що "чим складніший, із глибшою

інтуїцією митець, тим невідворотніша тема України міфологізується в його творчості". У поезії О. Стефановича виразно простежується прагнення міфологізувати реальність, винести її в позачасові координати, відкрити шлях своєму візіонерству. Таким чином, його поетичний простір – магічна реальність, витворена синтезом двох космосів: язичницького і християнського.

На перетині у "середохресті", як сказав би О. Стефанович, цих світів перебуває те умовне поняття, яке ми називаємо міфом України. Власне, міф України є осердям поетичного космосу Олекси Стефановича.

Як для Т.Шевченка, М.Гоголя чи Є.Маланюка, у Стефановича в основі міфу України лежить міфологема прокляття і кари. Поет розробляє цю міфологему в трьох різних площинах – космогонічній, історичній і біблійній. Усі вони обертаються навколо спільної осі – вертикалі міфологічного часу. Загибель напівміфічної Атлантиди, поглинутої космогонічною стихією, історична загибель Ігорового війська, біблійний Апокаліпсис – події однакової символічної значущості. Бо, як зауважує філософ В. Винокуров, час міфу – час непроминальний, він "увесь час" є і є. Проекцію на сьогоднішня дістають не самі історичні події, а їх символічний досвід, який характеризується циклічністю, тобто повторюваністю. Стефанович вирізняє досвід прокляття і кари, і смерті й воскресіння, кінця й початку.

Досліджуючи творчість О.Стефановича, І.Фізер зауважує: "Предметний світ Стефановича, без різниці на його жанрову зрізничкованість, навмисне усьогоденний".

Україна Олекси Стефановича – це й Атлантида, що сховалася під водою, залишивши для світу найкращих синів:

А нас лишили для мети,
Лишивши Материне марне,
Її велике взять і гарне
І світові його нести. –

і географічна Україна, хоч і під владою більшовиків, існувала, але ідеальна Україна загинула, залишивши в серцях національно свідомих емігрантів міф про себе. Ілля Муромець на роздоріжжі – такий улюблений билинний герой Стефановича,- це та Україна, що віками страждає від міжусобиць, від антагонізму ідеологій. Біблійна Йософат – долина, Страшних Судів сторона, рівнина Апокаліпсу – це Україна найближчої для Стефановича, а тому найболучішої історичної візії.

Велике символічне навантаження має витворений Стефановичем образ хреста із доріг. Уперше він зустрічається у вірші "Ілля Муромець

на роздоріжжі" (збірка „Поезії”, 1927). Цей образ став ключовим для всієї його творчості.

Подививсь Ілля. "Не вперше".
Путь найшла на путь,
Хрест степи собі на перса
Із доріг кладуть,
В ім'я чого себе хрестять, В травах загуло,
А "амінь" – в середохрестя
Каменем вросло.

До речі, митець використовує власне український варіант билини, – те, що стосується мотиву роздоріжжя. І Качуровський у розвідці "Ілля Муромець в українській фольклорній традиції" зазначає: в російських варіантах Ілля переважно стає перед двома дорогами: одна об'їзна, друга прямоїжджа, на якій сидить Соловей-Розбійник. В українському (чернігівському) варіанті: "направо підеш – кінь загине, наліво підеш – сам загинеш, просто підеш – з конем загинеш". У вірші, датованому 1924 роком, Стефанович залишає Іллю Муромця на роздоріжжі у глибокій задумі:

І замислив чоло лицар:
"Як же мені бути?
У яку ж це закрутиться,
Задуднити путь?
Напутив же проводир цей!"
... Тихий, тихий степ.
Лише чутно, як тиха тирса,
Як трава росте.

У написаній 1929 р. невеликій поемі "Хрест" билинний герой зважується на вибір, і Стефанович додає патетичну кінцівку:

Твоя дорога – тільки просто.–
Лиш просту лицар вибира.

Однак прийняти таке рішення лицар може лише після того, як "розв'яже це роздоріжжя", "хреста навіки розрубає", вирве камінь із середохрестя, тобто зніме прокляття.

В основі міфологеми прокляття лежить мотив братовбивства: від уособиць княжої знаті крізь увесь пласт української історії, аж до сучасної Стефановичеві епохи. Навіть у відірваному від України еміграційному середовищі постійно точилися жорстокі ідеологічні баталії, що зводило нанівець ідею визволення. Зрештою, так історично складалося, що незгода й розбрат серед наших предків відкривали шляхи для чужинецьких орд. Міфологізований ворог у Стефановича – орда, татарва. Віщує про наближення ворога чи іншої біди "чорнокрилатий Див".

Міфологема прокляття характеризується циклічністю:

І що творилося тут перше,
Те саме твориться тепер...

Міфологема прокляття передбачає і циклічність зловісних пророцтв:

Щоб захлиналися у крові
І розвиднялися вночі
Од місяців яробагрових,
Що сходять, вгору не йдучи.

або:

Щоби довіку Дивій спів –
В криваве заходу кипіння
Роздертий клетотами зів...

Ключовим у поемі є власне образ Христа "із уторованих доріг", він має те саме символічне навантаження, що й хрест, на якому розп'яли Христа, – це атрибут страждання. О. Бурдгарт у рецензії на збірку "Stephanos I." писав: "Хрест роздоріж, що перетяв лани, став для поета символом прокляття; він немов придушив собою край". Важливим є також образ каменю в "середохресті" доріг. Для Стефановича вирвати цей камінь – це те саме, що здійняти розп'ятого Ісуса з хреста, тобто відкрити шлях до воскресіння:

Коли воскреслого воздвигнем,
А не нахрестного Христа?
Коли здіймем Його з хреста?!

"Чорнопапруге роздоріжжя" із каменем у середохресті прокладене чужинцями для лицаря стає магічною перепоною на шляху до рідного краю. Як і для билинного героя, для емігранта Стефановича дороги, що ведуть додому, "закриті" і "заказані".

Ілля Муромець спиняється на роздоріжжі посеред мертвої землі, фактично на могилі:

Ти бачив тую Україну
Лиш полини, лиш бур'яни.

Піти вперед на вірну загибель означало б очиститися смертю для воскресіння, повірити в духовне відродження народу. Та з кожним роком ідея воскресіння України в поезії О. Стефановича ставала дедалі абстрактнішою, надії на повернення додому щезли, а чужина все більше гнітила поета. І все ж Україна Стефановича чекає воскресіння... Проте О. Стефанович уник забуття. Інакше і бути не могло, надто унікальна ця постать в українській поезії. Поет, який не тільки шукав, а й знаходив.

**Ігошкіна Наталя,
доцент кафедри культурології
НПУ ім. М.П. Драгоманова, Київ**

Проблема духовних цінностей в українському поетичному кінематографі

Нині, у час духовного відродження України, проблема української ментальності особливо загострюється. По-перше, необхідно знати, хто ми є, аби будувати державу адекватну нашій вдачі. Тільки державна реалізація потенції українського менталітету, що втілює національні цінності, здатна ушляхетнити життєдіяльність народу та повернути самоцінній особистості втрачені честь і гідність. По-друге, мистецтво, зокрема кінематограф, відіграє велику роль у культурі суспільства, тому що культура – це завжди створення, оновлення в свідомості того образу людяності, гуманності й порядності, до якого тяжіють люди, бо культура значною мірою причетна до "вибору" народом своєї історичної долі.

Наше сьогодні свідчить про те, що всі сфери життєдіяльності стають все більш залежним від духовного потенціалу людей.

Щодо самого терміну "духовність", то в сучасній публіцистиці, художній літературі, педагогіці проблеми духовності є антитезою бездуховності, безвідповідальності на тлі боротьби з меркантильністю, користолюбством, зведенням людини до умов її життя, з соціальною пасивністю, а також з активізмом, який не має моральних основ.

Етимологічно термін "духовність" походить від слова "дух", що означає нематеріальний початок на відміну від матеріального, природного.

Мета мистецтва як специфічного виду духовного освоєння суспільною людиною дійсності – формування й розвиток її здатності перетворювати навколишній світ і саму себе за законами краси. Таким чином задовольняється універсальна потреба людини – сприйняття навколишнього світу в розвинутих формах людської чуттєвості.

Своєрідність видової сутності мистецтва допомагає йому об'єднувати в собі всі ті форми суспільної діяльності й пізнання, у яких виявляється людське ставлення індивіда до дійсності та до самого себе. Саме цим визначається специфіка мистецтва, його унікальність як засобу духовного виробництва.

Таким чином, мистецтво як окремий спосіб виробництва у своїх функціональних проявах, не втрачаючи їх специфіки, набуває в наш час все більш загальнокультурного значення.

Українське мистецтво, зокрема кінематограф, завжди відзначалося уважним ставленням до проблеми особистості, її духовного світу й місця

в історичній практиці. Кінострічки "Земля" О. Довженка, "Тіні забутих предків" С. Параджанова, "Вавилон-XX" І. Миколайчука, "Іванна" В. Івченка, "Польоти уві сні та наяву" Р. Балаяна, "У бій ідуть тільки "старіки" Л. Бикова, "Повернення Баттерфляй" О. Фіалки та інші ввійшли в історію вітчизняного та світового кінематографа.

Певний ряд кінострічок українських кіномитців започаткував існування поетичного кінематографа. Ці кінотвори пройняті поезією, сповнені ліризму, краси, задушевності й піднесення, їм притаманна підвищена емоційність, чутливість.

У цьому плані яскравим прикладом є кінострічка О. Довженка "Земля", яка розповідає про початок колективізації, про те, як переорюють кордони і на очах змінюється світогляд людини. Фабула кінострічки розвивається як історія смерті та воскресіння героя – тракториста Василя, більшовицького провідника у кращий світ. Але тільки нічого він не змінить в цій всесвітній гармонії, якій не потрібні революції.

На наш погляд, поетичний кінематограф – це своєрідна реакція на ту суспільну реальність радянського буття, що принижувала духовність українського народу.

У творах поетичного кінематографа подаються художні образи глибинного рівня колективної та індивідуальної свідомості й підсвідомості, що визначають устремління, нахили, орієнтири людей, у яких виявляються національний характер, загально визнані цінності, суспільна психологія. Інакше кажучи, у цих творах віддзеркалюється менталітет – своєрідний стан, рівень розвитку та спрямованості індивідуальної та групової свідомості, здатність до засвоєння норм, принципів, життєвих орієнтацій, суспільних цінностей.

Аругіонов В'ячеслав,

Національний економічний університет, Київ

Цивілізаційний вибір України (спроба культурологічного аналізу)

Проблема цивілізаційного вибору для України знову стала актуальною на початку 90-х рр. ХХ ст. у зв'язку з розпадом СРСР, трансформацією політичних і соціально-економічних систем країн Східної Європи, новими політичними реаліями у світі. Перший досвід розв'язання подібної проблеми в історії України пов'язаний з вибором Великого князя Володимира Святославовича віри для Київської Русі. Як у минулому, так і в наш час проблема цивілізаційного вибору є

стратегічною і доленосною. Проблема такого масштабу складна і багатоаспектна. Її розв'язання лежить на перехресті інтересів багатьох країн і народів Сходу і Заходу, Півдня і Півночі. У неї є політичні, економічні, історичні й соціокультурні виміри.

Що стосується етимології терміну "цивілізація", то він є латинського походження. Різні його модифікації перекладаються українською по-різному: "громадянський", "громадянин", "громадянське суспільство". Його можна тлумачити як акт залучення до культури, як моноцентричну чи поліцентричну культурно-історичні форми, як лінійний або нелінійний розвиток історії, як номіальну або багатомірну конструкцію, як унікальну чи універсальну модель розвитку культур.

До початку ХХ ст. у європейській ментальності поняття цивілізації використовувалось для позначення особливостей розвитку європейського суспільства, для протиставлення всьому неєвропейському. Після двох світових війн Західна Європа позбавилась претензій на звання єдиної у світі цивілізації. Поступово в менталітеті європейця окреслюється мультиплікативна картина світових цивілізацій. Першим таку картину окреслив М.Я.Данилевський, який включив до неї десять типів цивілізацій "природної системи історії": 1) єгипетську, 2) китайську, 3) стародавньосемитську, 4) індійську, 5) іранську, 6) європейську, 7) грецьку, 8) римську, 9) арабську, 10) германо-романську. О.Шпенглер налічує лише 8 типів цивілізацій, які відповідають його концепції "омертвіння відповідної історичної культури": 1) китайську, 2) вавилонську, 3) єгипетську, 4) античну (аполонівську), 5) арабську (магічну), 6) західну (фаустівську), 7) майя, 8) російську. А. Тойнбі нараховує в історії людства понад 30 цивілізацій, з яких до нашого часу збереглося лише 6: 1) західна, 2) візантійсько-ортодоксальна, 3) російсько-ортодоксальна, 4) арабська, 5) індійська, 6) далекосхідна (китайська та японо-корейська).

Сучасне трактування цивілізаційного підходу постає, насамперед, не як монолінійний, а поліцентричний нелінійний процес розвитку і зміни культурно-історичних форм. Саме на підставі нелінійного, плюралістичного тлумачення шляхів розвитку людства можна подолати однобічність як європоцентризму, так і сходуцентризму. На вказаному шляху головним є не ранжирування цивілізацій від "нижчої" до "вищої", а розгляд їх як рівноцінних, самобутніх, неповторних, унікальних історичних утворень – макроіндивідів історії, в кожному з яких відтворюється, уособлюється увесь всесвітньо-історичний процес.

Йдеться про відродження універсалістського принципу, який визнає єдність людства, про багатомірний, стохастичний світ в якому

нелінійність реалізується через людську свободу і творчість. Нелінійність цивілізаційного процесу пов'язана, за В.С.Біблером, з "самоде-термінацією" людини через діалог культур. Автохтонна логіка минулих обставин (традицій) людини відтворює певне коло, з якого можна вирватися, якщо звернутися до досвіду інших народів і культур. Потреба в такому зверненні зростає в періоди кризи, коли з'являється гостра незадоволеність підсумками власного шляху розвитку. Почуття обмеженості власного досвіду веде нашу свідомість до місця зустрічі двох або кількох культур. Тільки при такому погляді на власне буття людини і її свідомість стає можливим дійсне докорінне перепрограмування її долі.

Так, у кризовий час для Київської Русі у Володимира Святославовича і його оточення з'явилося почуття обмеженості власного політичного й духовного досвіду. Це почуття детермінувало проблему вибору віри Володимиром. Історія знає чимало подібних прикладів. Причому вибір віри мав, як правило, і проміжний внутрішній етап. Так, між прийняттям християнства і язичницьким багатобожжям на Русі була язичницька реформа Володимира, метою якої було піднесення культу головного бога Русі – Перуна. У Дунайській Булгарії прийняття християнства передувало культ вождя-хана, а в Хозарії, перш ніж утвердився іудаїзм, мав поширення культ єдиного бога неба Тенгірі – хана. Природним виглядає і перелік країн, з якими Київська Русь співпрацювала в питаннях вибору нової релігії: це сусіди Русі – Волзька Булгарія і Хозарія на сході, Візантія на півдні, країни римського християнського світу на заході. З ними Русь підтримувала різносторонні економічні, культурні, політичні зв'язки, і вони були зацікавлені у посиленні свого впливу на неї. Найреальнішим шляхом для досягнення цієї мети стало втягнення Русі в орбіту релігійного світосприйняття вказаних держав.

Необхідно також зупинитися на самій проблемі вибору: чи була альтернатива візантійському християнству на Русі? Київська Русь була знайома з релігіями, які з'явилися у прикордонних з нею державах: іудейською, християнською, мусульманською. Прийняти якусь із них було для неї справою неминучою. Але питання, яку саме віру прийняти, не було суворо детермінованим. Володимир міг шукати в ісламі шлях до спілки з Арабським халіфатом проти Візантії. Він міг прийняти іудаїзм заради зміцнення торговельних зв'язків з Хозарією і об'єднання з нею своїх зусиль проти навали зі Сходу степовиків. Що стосується приходу християнства з Риму, такий варіант вибору теж був можливим. Підтвердженням тому є вивезення Володимиром з Корсуня мощів папи Римського св. Климента і його бажання бути похованим поряд з цим святим. Тобто, була принципова

можливість прийняття будь-яких рішень. Суверенне право Київської Русі у цьому виборі ніким не могло бути обмежене.

Як відомо, Володимир у своєму виборі схилився до візантійського православ'я. Тут, звичайно, відіграла роль попередня традиція майже двохсотлітнього поширення цієї релігії на Русь, політична велич Візантії, її військова могутність і високий рівень культури, прагнення Володимира поріднитися з імператорами Візантії, наблизитись до ідеалу вселенської держави. Обрання віри не було актом підкорення Русі Візантії. Київський князь намагався нав'язати Візантії рівноправне партнерство як у галузі політичній, так і економічній. І православна церква Русі з самого початку будувалась як національна з богослужінням на церковно-слов'янській мові і слов'янським обрядом. Але ім'я Христа поєднувало Русь і Європу. Київська Русь як жива спадкоємниця Візантії, стає православним Сходом для неправославного, але християнського Заходу у середині єдиної культурно-історичної форми. Русь, як православний світ, відрізняється від католицької Європи не більше, ніж від нехристиянської Азії, азійського Сходу.

В наш час український народ теж стоїть перед вибором. Наш вибір сьогодні є вибором майбутнього, але одночасно він є поверненням до цивілізації, яку обрав Володимир, до християнських цінностей, християнської ідеології господарювання, християнського розуміння національного і державного, християнської віротерпимості. Заклик до повернення самодіяльного ринкового господарства не може бути заміною ідеологічної парадигми тому, що самодіяльне ринкове господарство не є ідеологією. Ринок є засобом втілення ідеології.

В галузі економіки наш вибір схиляється до вільного ринку і вільної конкуренції, недоторканості приватної власності і охорони її законом, права на підприємницьку діяльність і творчу ініціативу. В галузі політики наш вибір схиляється до європейських стандартів прав людини, розподілу влади, демократизації основних інститутів влади, визнання рішучої ролі Заходу в становленні ліберально-демократичних цінностей як загальнолюдських і загальноцивілізаційних, завдяки яким якісно зміниться тип зв'язків між економікою, власністю і владою, державою.

Схід є особливою лінією історичного розвитку поряд з Заходом. Головною рисою східної лінії розвитку завжди була неподільність власності і влади (власність є функцією влади); головним суб'єктом експлуатації виступає держава, а основною формою експлуатації в доіндустріальну епоху було централізоване вилучення додаткового продукту від рільників у вигляді ренти-податка. Тому в державах Сходу політика не може не стояти над економікою.

Європа доби середньовіччя відокремлюється від східної лінії розвитку, вона породжує ринкову економіку, базою якої була німецька форма власності на землю. В лоні Європи народився новий тип держави – правова держава, новий тип суспільства – громадянське суспільство. Україна разом з Росією протягом останніх століть все більше відставала від Заходу. Тому в східній, азійсько-деспотичній, неправовій за принципом організації держави зустрілися західна ідеологія наукового соціалізму з селянською соціалістичною утопією. Як писав М.О.Бердяєв, у своєму негативному ставленні до приватної власності і стихії ринку Схід і Захід з'єдналися в російській революції 1917 р. Цей вибір теж був історичним і його не можна пов'язувати лише з західноєвропейською ідеологією марксизму. В основі цього вибору знаходилась стародавня селянська ідея про загальне благо з примітивним колективізмом, запереченням приватної власності, зрівнювальною ментальністю. Бажаного синтезу східного і західного шляхів цивілізації не вийшло. Східна колективістсько-державна організація розправилася з західним індивідуалізмом.

У наш час робиться ще одна спроба синтезу західної ідеї і механізмів створення правової держави на базі ринкової економіки з досягненнями східної євразійської культури. Треба зробити все, щоб плоди цього синтезу були корисними.

-
- ¹ Арутюнов В.Х., Рахманов О.А. Підприємець і підприємництво очима М.В. Гоголя (культурологічний підхід). – Вчені записки. Випуск 1. – К.: КНЕУ, 1998. –С.177-184.
 - ² Бердяєв Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. – М.: Наука, 1990.
 - ³ Библер В.С. Из "заметок впрок" // Вопросы философии, №2, 1990.– С. 15-45.
 - ⁴ Бродель Ф. Время мира. Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV – XVIII вв. Т. 3. – М.: Прогресс, 1992.
 - ⁵ Булгаков С., протоиерей. Православие: очерки учения православной церкви. – К.: Либідь, 1991.
 - ⁶ Вебер М. Избранное. Образ общества. Пер. с нем. – М.: Юрист, 1994.
 - ⁷ Исупов К., Савкин И. Русская философия собственности (XVII – XXвв.). – СПб.: СП Ганза, 1993.
 - ⁸ Павленко Ю.В. Альтернативные подходы к осмыслению истории и проблема их синтеза. Научно-теоретический журнал "Философия и общество, 1997, №3, – С. 133-134.
 - ⁹ Плетнева С.А. Хазары. – М.: Наука, 1986.
 - ¹⁰ Толочко П.П. Київська русь. – К.: Абрис, 1996.
 - ¹¹ Тойнби А.Дж. Постижение истории. Сборник. – М.: Прогресс, 1991.
 - ¹² Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность. Пер. с нем. – М.: Мысль, 1993.
 - ¹³ Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Республика, 1994.

Завгородня Юлія, Убілава Ніно
Київський гуманітарний інститут, Київ

**Молодь і релігія: соціологічні студентські
спостереження**

У грудні 2000 р. було проведено анкетування студентської молоді Київського гуманітарного інституту за анкетною, яку склали студенти КПІ і науковці Академії наук України. Анкета передбачала відповіді на такі питання:

1. Як Ви оцінюєте роль релігії в житті суспільства?
2. Яку роль християнство відіграло в історії України?
3. Які, на Вашу думку, позитивні або негативні суспільні функції виконує церква в світі, в Україні?
4. Чи потрібна релігія і церква сучасній людині?
5. Якщо "так", то в чому конкретно.
6. Якщо "ні", то поясніть чому.
7. Чи відчуваєте Ви потребу в церкві, в духовному вчителі, в душпастері, у духовному вченні тощо?
8. Чи вірите Ви в Бога?
9. Чи Ви визначилися, до якої конфесії або церкви належите?
10. Якщо "так", вкажіть, якої саме.
11. Якщо "ні", то яку б релігію Ви обрали і поясніть, чому саме цю
12. Як Ви вважаєте, чи є перспективи у традиційних (історичних) церкв в Україні?
13. Якщо "так", то в чому Ви вбачаєте силу церкви.
14. Якщо "ні", то чим Ви пояснюєте непопулярність традиційної церкви серед молоді.
15. Ваше ставлення до церкви:
16. Якою має бути сучасна церква?
17. Чи хотіли б Ви своїх дітей бачити віруючими?

Опитані 87 студентів, серед яких 33 чоловіки і 54 жінки, віком від 17 років – 55 осіб, від 22 до 25 років – 21, понад 25 років – 10 осіб.

Матеріали анкетування опитування дають загальне враження щодо поінформованості студентів у релігійних питаннях, але навряд чи можуть дати підстави для серйозних суджень про рівень освіти та самоосвіти опитуваних.

Перші два питання в анкеті мали на меті з'ясувати роль релігії та християнства в житті суспільства. Позитивно роль релігії в житті суспільства оцінили 75 респондентів, негативно – 3, не знають як оцінити – 9.

На друге питання позитивно відповіли 69, негативно – 4, не знали відповіді 11, не відповіли взагалі – 3.

Відповіді анкетованих вражають суперечливістю, категоричністю, безапеляційністю. Очевидний низький рівень знань про релігію – як філософію буття, а не просту церковну відправу. Як приклад – заяви симпатиків нетрадиційних релігійних культів, сект.

Наступним питанням ми хотіли з'ясувати, які суспільні функції (позитивні або негативні) виконує церква у світі та в Україні. Більшість респондентів оцінили ці функції позитивно. Водночас відповіді були настільки різними, що їх дуже важко розрізнити за конкретними ознаками.

А саме:

1. респонденти, які не можуть визначити ці функції в Україні;
2. респонденти, які не можуть визначити ці функції у світі;
3. респонденти, які взагалі не відповіли;
4. респонденти, які не розуміють, що таке суспільні функції.

Чи потрібна релігія і церква сучасній людині?

Переважна більшість респондентів переконана, що релігія і церква вкрай необхідні. Разом із тим така необхідність не мотивується і не пов'язується з духовністю або бездуховністю сьогодення.

Наприклад, коли ми просили опитуваних конкретизувати свої релігійні пошуки, то розбіжності у думках та відповідях стали полярними. Ще більш очевидним став рудиментарний підхід до релігії: не шлях до внутрішнього самовдосконалення, а слідування зовнішній культовій атрибутиці.

Спробували поставити питання інакше: якщо вам не потрібна релігія, то поясніть чому саме. Не відповіли майже 80% респондентів.

У сьомому питанні -"Чи відчуваєте ви потребу?"- запропонували варіанти можливої відповіді:

- а) в церкві;
- б) в духовному вчителі;
- в) в душпасторі;
- г) у духовному вченні;
- д) в іншому(конкретно).

Відповіді були такими:

- а) – 54 – так, 13 – ні, 16 – не знали, 4 – не відповіли взагалі.
- б) – 30, 19, 28 та 10 відповідно.
- в) – 29, 15, 22, 21.
- г) – 45, 18, 18 та 6.
- д) – 63 – не відповіли, а 24 відповіли неконкретно. Це може означати пошук власного шляху до релігії або ж навпаки – опитувані ніколи не задумувалися на цю тему.

Цікаво, що в наступному питанні про віру в Бога абсолютна більшість без роздумів відповідає – так. Виникає цікава суперечність: людина може, наприклад, вірити в Бога та не мати потреби ані в духовному вченні, ані в церкві, ані в душпаstorі. Якщо порівнювати ці результати із загальноукраїнськими (підсумки соціологічного опитування понад 5000 громадян України, проведеного студентами факультету філософії та релігієзнавства Донецького державного інституту штучного інтелекту), де віруючими в Бога себе назвали 61,1% опитаних, невіруючими – 11,7% та дали невизначену відповідь 15,3%; то помітне зростання числа віруючих.

Стосовно приналежності до конфесій: дві третини опитуваних визначилися, хоча дуже важко судити за якими ознаками.

Таким чином серед студентів КГІ більшість православних християн, декілька протестантів та сатаністів. В опитуванні Донецького інституту картина приблизно така ж: 95% – християни, 2% – мусульман, 1% – іудеї, буддисти, 2% – інші конфесії.

Цікаво, що більше половини опитуваних вважають, що у традиційних церкв є майбутнє.

І при цьому не можуть пояснити, в чому ж сила церкви. Ми спробували допомогти опитуваним розібратися у цій складній темі у чотирнадцятому питанні – чому традиційна церква не популярна серед молоді. На жаль, відповіли тільки 9 осіб. Більшість цією проблемою не переймається.

У дослідженнях донеччан, картина така: 15,8% заважає непорозуміння серед віруючих різних конфесій, 9,9% – відсутність духовних лідерів, 9% – некомпетентні дії влади, 4,1% – відсутність культових споруд, 10,3% – інші причини.

На питання, якою повинна бути сучасна церква, 59 осіб відповіли, що більшість із них хоче бачити цю церкву сучасною, аполітизованою, відкритою.

Абсолютна більшість опитуваних хочуть бачити своїх дітей віруючими.

Висновки

Держава сьогодні переживає проблеми, пов'язані з формуванням демократичного, громадянського суспільства, ринковими перетвореннями. Політична боротьба, міжнаціональні та міжконфесійні чвари, безробіття, криза економіки, зростання злочинності, безпритульність, жебрацтво — риси сучасної України. Внутрішньодержавні проблеми продукують проблеми кожної окремої людини. Таким чином, дискурс самоідентифікації, самовизначення, самореалізації людей набуває дедалі більшої ваги.

Звертаючись до результатів дослідження, матимемо на увазі, що використовуючи в аналізі такі якісні характеристики груп молодих людей, як віруючі та невіруючі, ми розуміємо релігійність насамперед у вузькому сенсі, як внутрішній, особистий стан людини. Зауважимо також, що до групи віруючих у даному аналізі ввійшли всі ті молоді особи, які задекларували себе як таких. Тут могли поєднатися і глибокі релігійні переконання, і абстрактна віра у щось вище, і певна данина моді (адже бути релігійним стало популярним у нашому суспільстві, і релігійність загалом набуває масового характеру). Однак, можна припустити, що як віруючих ідентифікували себе ті молоді люди, котрі, незалежно від "глибини" їхньої віри, прагнуть бути такими, позитивно ставляться до духовних цінностей і належать до асоціальних груп.

Що ж до межі між вірою та невір'ям, а також між православними і тими, хто визнає, що не сповідує жодної релігії, то вона сьогодні є досить розмитою, і варто взяти до уваги певну відносність суб'єктивних самооцінок: насправді молоді люди дуже часто не можуть визначити свою позицію. Однак бажання бути віруючим і декларація такої позиції, якщо і не свідчать про "глибину" віри молоді людини, втім, демонструють значимість для неї певних морально-етичних законів, а отже, є певним гарантом того, що ця молода особа не стане на асоціальний шлях, виборюючи собі місце під сонцем у наш складний час.

З М І С Т

• Сергій Єрохін , ректор Національної академії управління <i>Привітання учасникам конференції</i>	4
• Віктор Бондаренко , голова Державного комітету України у справах релігій <i>Привітання учасникам конференції</i>	6
• Олександр Омельченко , Київський міський голова <i>Привітання учасникам конференції</i>	7
• Анатолій Толстоухов , почесний президент Фонду сприяння розвитку мистецтв України <i>Привітання учасникам конференції</i>	8
• Анатолій Колодний , президент Української асоціації релігієзнавців <i>Привітання учасникам конференції</i>	9
• Григорій Комендант , президент Всеукраїнського союзу об'єднань євангельських християн-баптистів <i>Привітання учасникам конференції</i>	10
• Філарет , Патріарх Київський і всієї Руси-України <i>Основні завдання християнства у третьому тисячолітті</i>	12
• Ігор Ісиченко , Архієпископ Харківський і Полтавський, керуючий справами Української автокефальної православної церкви <i>Пастирська опіка Православної Церкви над господарчими елітами в Україні</i>	22
• Леся Танюк , голова комітету Верховної Ради України з питань культури та духовності <i>Культура і сакральність</i>	33
• Єпископ Станіслав Широкоградюк , Генеральний вікарій Києво-Житомирської дієцезії <i>Виховання нової людини</i>	40
• Протоіерей Василій Заєв , заведуючий кафедрою "Нового завета" Київської духовної академії <i>Обзор социальной концепции Русской Православной Церкви</i>	44
• Мирослав Маринович , директор Інституту релігії та суспільства при Львівській богословській академії <i>Суспільні проблеми церкви в Україні</i>	50
• Василь Жуковський , докторант Інституту педагогіки АПН України <i>Духовно-моральне виховання молодого покоління в Україні</i>	56
• Володимир Глускін , професор Рівненського економіко-гуманітарного інституту <i>Чекати кінця чи жити?</i>	59

- Людмила Филипович, ст. науковий співробітник Інституту філософії НАН України
Християнство: здобутки двотисячолітньої історії і проблеми сучасності 67
- Пол Слоан, декан Міжнародного християнського університету
Християнські цінності, економіка та бізнес 74
- Петро Гануліч, заступник Президента Української уніонної конференції церкви адвентистів сьомого дня
Християнський бізнес 80
- Лариса Буряк, зав. кафедрою суспільних наук Національної академії управління
Єдина помісна українська церква: міфи та історичні реалії 84

ХРИСТІЯНСТВО ТА МОРАЛЬНІ ЗАСАДИ ЕКОНОМІКИ І БІЗНЕСУ

- Олексій Браславець
Податкові відносини та фінансові інтереси суспільства в світлі соціально-економічної доктрини католицької церкви 90
- Сергій Серов
Християнство і бізнес? 95
- Ірина Сидоренко
Християнська мораль та економічна освіта 96
- Юлія Костинець
Соціально-економічна доктрина протестантизму: теорія і практика 99
- Зеновій Свєреда
Розуміння і побудова податкової системи згідно християнських принципів 101
- Тетяна Передрій
Християнська етика, підприємництво і формування ринкового правового поля 104
- Микола Шкрібляк
До питання про економічні ідеї в християнстві 107
- Анастасія Куленко
Бізнес етика и християнская мораль 109
- Марине Мелкумян
Деякі проблеми філософії власності у контексті християнської моралі і права 112

- Володимир Рубаник
До питання про засади християнського розуміння відносин власності в Україні 114
- Марта Гримська
Християнське ставлення до праці (православна, католицька, протестантська інтерпретація) 117
- Світлана Батько
Концепція "сродності праці" в релігійній філософії Сквороди 120

ХРИСТІЯНСЬКІ ЗАСАДИ ПРАВОВОЇ ДЕРЖАВИ ТА ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

- Ольга Чудакова
Проблема суїциду та релігія: християнський контекст 126
- Христина Бучко
Сильна Українська держава та ідея створення єдиної української помісної православної церкви 128
- Наталя Богуш
Державно-церковні відносини в Україні 131
- Олена Бедрач
Церква, суспільство, держава: їх взаємовідносини на сучасному етапі 136
- Володимир Дишлюк
Вплив християнства на формування правової свідомості в Київській Русі 139
- Маринна Ігнатуша
Сучасні взаємовідносини держави і церкви в світовій ретроспективі 144
- Олександра Кудояр
Державно-церковні відносини в Україні (IX–XX ст.) 150
- Сергій Моїсєєнко
Християнська церква та її вплив на державу і право в період Середньовіччя 153
- Христина Моряк
Християнство і правова держава 156
- Тетяна Подкупко
Українська Православна Церква і державотворення за часів Хмельниччини 158
- Ольга Румянцева
Християнство і правова держава 160

• Оксана Полюга <i>Греко-католицька церква: правовий аспект</i>	165
• Тетяна Федоренко <i>Вплив християнства на становлення і розвиток права Київської Русі з кінця X по 40-і рр. XIII століття</i>	169
• Любов Борейко <i>Проблеми взаємовідносин церкви і держави</i>	171
• Дмитро Вівчарук <i>Свобода совісті в Україні: стан, проблеми реалізації</i>	175
• Ольга Волощенко <i>Норми церковного права в системі соціальних норм</i>	178
• Андрій Ігнатуша <i>Релігія як чинник державно-політичного життя українського суспільства</i>	181
• Ольга Ковальчук <i>Християнство і відродження Української держави</i>	186
• Сергій Рабінович <i>Християнство і права людини: католицький контекст</i>	191
• Роман Соловій <i>Проблема державно-церковних відносин: кальвіністська інтерпретація</i>	193
• Валерій Матвійчук <i>Релігійна концепція християнства взаємодії людини і природи</i>	196
• Олег Парфіло <i>Компроміс і християнство</i>	199
• Вікторія Буран <i>Поліцейське право і християнство</i>	201
• Светлана Качурова <i>Новая религиозность и антиномия секулярного государства</i>	203
• Наталя Кідіна <i>Значення Церкви в процесі правової соціалізації неповнолітніх</i>	205
• Костянтин Мадей <i>Християнські традиції в історії законодавчої та виконавчої влад США</i>	207
• Костянтин Марисюк <i>Теоретичні підстави формування засад Берестейської унії 1596 р.</i>	211
• Віталій Махінчук <i>Християнство та інститут покарання (деякі аспекти взаємодії у правовій державі)</i>	214

• Юрій Нікітін <i>До проблеми законодавчого регулювання свободи совісті та діяльності релігійних організацій в Україні</i>	217
• Юлія Навроцька <i>Вплив християнства на розвиток кримінологічної науки</i>	221
• Андрій Фесенко <i>Необхідність діалогу між релігійними конфесіями України</i>	224
• Володимир Чисніков <i>Біблія і стародавній розшук</i>	227
• Ольга Стороженко <i>Радянське законодавство на службі репресивних акцій вилучення церковних цінностей (1921–1922 рр.)</i>	230
• Володимир Рябокучма <i>Присяга як додаткова гарантія недоторканості особи священнослужителя в кримінальному процесі</i>	232
• Лідія Ярмол <i>Пропозиції щодо вдосконалення законодавства України про свободу світогляду, віросповідання та релігійні організації</i>	236
• Максим Глозов <i>Кримінально-правовий канон Старого Заповіту</i>	238
• Наталя Тодорова <i>Законодавча ініціатива в сфері свободи совісті</i>	241
• Володимир Демиденко <i>Утвердження та забезпечення права на свободу світогляду і віросповідання в Україні</i>	244

СОЦІАЛЬНО-ІСТОРИЧНІ ПРОБЛЕМИ ХРИСТІЯНСТВА

• Руслан Протопопов <i>Витоки християнства</i>	248
• Ярослав Позняк <i>Проблема поділу християнства на Східне і Західне</i>	250
• Роман Данчевський <i>Формування моделі церковно-державних відносин у східному та західному християнських світах</i>	252
• Світлана Лепеха <i>Християнські засади у творах Володимира Мономаха</i>	257
• Олена Злотницька <i>Проблема синкретизму в давньоруському християнстві</i>	259

- Юлія Місюта
Християнство і духовна культура: християнська церква і духовне життя українського народу в XIX – XX ст. 262
- Віра Мельник
Взаємозв'язок релігійності та етнопсихологічних характеристик українців 266
- Галина Бондаренко
Сучасне довір'я та ставлення до нього християнства 270
- Ростислав Годлевський
Християнізація України-Руси та її вплив на розвиток культури 272
- Людмила Вербицька
Роль монастирів у формуванні православного ідеалу матеріальних і моральних цінностей (на прикладі історії та діяльності Видубицького монастиря) 274
- Наталія Боровік
Історія Межиріцького Свято-Троїцького монастиря 278
- Світлана Гузенко
Фамільні монастирі стародавнього Києва, збудовані Всеволодом і його нащадками 282
- Оксана Розумна
Українська проповідь XVII ст.: розуміння місії проповідника (за творами К.Транквіліона-Ставровецького) 285
- Антон Кульчинський
Мовна проблема у богослужбовій практиці українських церков 288
- Інна Карсим
До історії Подільського Єпархіального історико-Статистичного Комітету і давньосховища при ньому (1865–1921 рр.) 291
- Надія Гандзій
Жіноче чернецтво в Україні: історія і сучасність 296
- Гнатик Х.
Християнство і жінка 299
- Олександра Проляка
Жінка в християнстві України 300
- Володимир Никоряк
Деякі питання генези українського християнства 301
- Марія Буяр, Юрій Ситько
Основні погляди на соціальну доктрину православ'я 303
- Ольга Недавня
Українці в Римо-Католицькій Церкві: завойовані чи завойовники 306

• Наталя Мадей <i>Уніатські церкви Середньої та Південної Європи</i>	310
• Наталя Туз <i>П'ятидесятницька церква в сучасній Україні</i>	313
• Олена Ананьєва <i>Християнські церкви в процесі становлення громадянського суспільства в Україні</i>	314
• Олена Можайкіна <i>Сімейне і християнське виховання як засіб попередження девіантної поведінки неповнолітніх</i>	317
• Світлана Скачкова <i>Християнські засади організації життєдіяльності студентського колективу</i>	319
• Вікторія Оліфіренко <i>Неохристиянство: спроби визначення феномена</i>	322
• Віталій Солов'єв <i>Новые религиозные движения в призме христианства: опыт исследования</i>	327
• Ольга Шелудченко <i>Шляхи удосконалення форм і методів виховання особистості людини відповідно до морального ідеалу християнства</i>	329
• Людмила Філіпчук <i>Особливості поширення реформаційних ідей на українських землях XVI – XVII ст.</i>	332

ФІЛОСОФСЬКО-КУЛЬТУРОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ХРИСТІЯНСТВА

• Ольга Руденко <i>Утопічні моделі раннього християнства</i>	336
• Василь Бойко <i>Культура смерті християнський погляд на життя людини</i>	338
• Олена Тесля <i>Феномен особистості Іуди Іскаріота в культурі</i>	344
• Лідія Мандич <i>Дворів'я як етнонаціональна особливість українського православ'я ...</i>	346
• Валентин Гладких <i>Проблема пристосування християнського віровчення до умов сучасності</i>	351

• Віталій Матвєєв <i>Актуальність більш повного розкриття духовно-практичного потенціалу християнства</i>	353
• Світлана Снігур <i>Проблема відновлення цінностей християнської моралі</i>	356
• Марія Рогожа <i>Ідеали християнської святості в контексті пошуків духовно-етичних засад національного єднання</i>	358
• Тетяна Погорєлова <i>Релігійні моральні цінності як періоджерело системи професійного виховання у вищій школі</i>	360
• Марина Ігнатуша, Катерина Сергєєва <i>Концепція особистості в християнстві</i>	363
• Людмила Побочій <i>Релігія – як спосіб реалізації надтілесного буття людини у контексті християнства</i>	367
• Євгенія Чорноморець <i>Божественна краса людської душі за вченням християнського неоплатонізму</i>	369
• Олександр Романовський <i>До розуміння сенсу життя російською релігійно-філософською думкою</i>	371
• Валентина Захарченко-Бурцева <i>Ступінь історичності християнської культури у філософії всеєдності Л.П. Карсавіна</i>	374
• Сергій Снігур <i>Співвідношення розуму та віри в метафізиці всеєдності</i>	376
• Олександра Лапутіна <i>Система мистецтв у структурі християнства</i>	380
• Нагаля Абрамова <i>Українська ікона: життя духу і життя людини</i>	383
• Лариса Квасюк <i>Естетичні проблеми іконописного мистецтва в полемічній словесності другої половини XVI – першої половини XVIII ст.</i>	386
• Оксана Главацька <i>Новаторство художньо-образної системи українського барокового іконопису</i>	388
• Олеся Авраменко <i>Євангельська тема в образотворчому мистецтві світського призначення</i>	392

- **Наталья Гуляйгородская**
*Образы Бога и дьявола в святом писании
и в художественной литературе: нравственный аспект* 395
- **Ольга Макара**
*Колізії духовності українського менталітету
(на прикладі християнського атеїзму Т.Г.Шевченка)* 397
- **Оксана Василів**
"Давидові псалми" у творчості Т.Шевченка 403
- **Людмила Матвєєва**
*Релігійна образність в концепції духовного
в мистецтві В. Кандинського* 408
- **Оксана Одаренко**
*Інверсія християнської тематики у постмодерному мистецтві
та мистецтві нових медій* 411
- **Михайло Ревуцький**
*Художньо-емоційне зображення конфлікту між ідеалом
та мораллю в творах на християнську тематику* 413
- **Тетяна Полюхович**
Образ Христа у творчості Олекси Стефановича 416
- **Наталья Ігошкіна**
*Проблема духовних цінностей
в українському поетичному кінематографі* 420
- **В'ячеслав Аругтюнов**
Цивілізаційний вибір України (спроба культурологічного аналізу) 421
- **Завгородня Юлія, Убілава Ніно**
Молодь і релігія: Соціологічні студентські спостереження 426

Науковий збірник

**ХРИСТИЯНСТВО НА МЕЖІ ТИСЯЧОЛІТЬ
(ЕКОНОМІЧНІ, ПРАВОВІ, ІСТОРИЧНІ
ТА КУЛЬТУРОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ)**

**МАТЕРІАЛИ
МІЖНАРОДНОЇ МОЛОДІЖНОЇ НАУКОВО-ПРАКТИЧНОЇ
КОНФЕРЕНЦІЇ
(Київ, 15-16.03.2001 р.)**

Редакційна колегія:
Єрохін С.А., Осічнюк Ю.В., Матвійчук В.К., Филипович Л.О.,
Саган О.Н., Лапутіна О.О., Буряк Л.І.

Відповідальний редактор:
Зав. кафедри суспільних наук Національної академії управління
Буряк Л.І.

ВНЗ «Національна академія управління»
01011, Україна, Київ, вул. Панаса Мирного, 26
тел., факс: (044) 290-80-56
E-mail: nam@nam.kiev.ua
<http://www.nam.kiev.ua>
